LEÇONS

DE

PSYCHOLOGIE

6102. — PARIS, IMPRIMERIE A. LAHURE
Rue de Fleurus, 9

LEÇONS

DE

PSYCHOLOGIE

APPLIQUÉE A L'ÉDUCATION

PAR

Henri MARION

DOCTEUR ÈS LETTRES
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE HENRI IV
MEMBRE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

« Savoir, afin de
prévoir et de pourvoir. »

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE CLASSIQUE ARMAND COLIN ET C[ie]

1, 3, 5, RUE DE MÉZIÈRES

(A côté de la Mairie Saint-Sulpice)

1882

PRÉFACE

> « Il ne s'agit pas de donner des préceptes, ou d'enseigner des directions et adresses... c'est assez qu'en considérant le procédé de notre âme, on voie la source de nos faiblesses, dont la connaissance donne en même temps celle des remèdes. »
>
> LEIBNITZ, *Nouveaux Essais.*

Ces leçons de Psychologie ont été professées, presque telles qu'on les donne ici, à l'école normale supérieure d'institutrices de Fontenay-aux-Roses. Si le public les juge utiles, elles pourront être suivies avant peu des leçons de Morale qui font, cette année, l'objet de mon enseignement dans cette même école. On aurait de la sorte, dans un an, un cours complet de Psychologie et de Morale appliquées à l'éducation, cours composé tout exprès pour les écoles normales, et répondant (je le crois du moins) à tous les besoins qu'ont fait naître les récents programmes, en introduisant ces études nouvelles presque à tous les degrés de l'enseignement primaire.

Ceci, pourtant, n'est rien moins qu'un manuel. Les manuels de philosophie abondent, et les instituteurs n'y ont que trop recouru depuis deux ans. Il le fallait bien, puisqu'ils étaient pris au dépourvu, subitement forcés par les règlements de s'initier, tant bien que mal, à des questions auxquelles rien ne les avait préparés. Mais ils pensent bien que l'intention du Ministre et du Conseil supérieur, en leur demandant ce surcroît de travail, n'a pas été de condamner des hommes mûrs, dont le temps est précieux, à l'ingrate besogne par laquelle certains candidats au baccalauréat suppléent au défaut d'études sérieuses. Apprendre par cœur des formules, répéter, à propos ou hors de propos, des termes abstraits dont ils comprendraient imparfaitement le sens, ce ne serait pas seulement pour eux la pire manière de perdre leur temps et leur peine; le dommage serait d'autant plus

grand, que tout leur enseignement ne pourrait que souffrir de l'habitude qu'ils auraient prise ainsi de se payer de mots, et de présenter des pensées mal digérées sous une forme qui en impose. Rien au monde ne serait plus contraire à ce qu'on attend de cette réforme.

Dans l'esprit de ceux qui l'ont faite, elle a un double objet : avant tout, compléter par des études philosophiques élémentaires, mais de bon aloi, la culture générale des instituteurs ; en second lieu, les faire remonter aux sources vives de la pédagogie, et leur apprendre à trouver, dans des connaissances théoriques solides et élevées, la raison des règles pratiques. Pour ces deux fins, de sèches notions de manuel ne sont d'aucun usage ; un enseignement véritable est nécessaire, ample et clair, simple à dessein, familier à l'occasion, et autant que possible vivant.

Il est notoire que les études classiques, et, parmi elles, les études philosophiques sont particulièrement propres à cultiver et affiner l'esprit. Entre les instituteurs, à qui cette éducation proprement libérale a presque toujours fait défaut, les plus instruits et les mieux doués étaient les premiers à reconnaître ce qui leur manquait de ce côté : c'était aller au-devant de leurs vœux, que de développer en ce sens le programme des Écoles normales. La philosophie passe à tort aux yeux de ceux qui n'en connaissent que le nom, pour une étude abstruse et rebutante : il n'en est pas de plus humaine. Parmi les questions qu'elle agite, beaucoup sont d'un intérêt immédiat pour tout esprit refléchi, et de nature à être comprises sans nulle difficulté des élèves-maîtres.

Pour faire qu'ils y prennent goût, il suffit de les leur présenter humainement, sans recherche savante, en ayant soin d'éviter non seulement le jargon, mais les termes trop techniques, en assurant leur marche, au début surtout, par de complaisantes explications. A cet égard il est désirable que cet enseignement soit donné par des professeurs de philosophie sincèrement soucieux de le faire goûter, ou mieux encore, et le plus tôt possible, par un maître appartenant au personnel même des Écoles normales, également bien instruit et des matières à enseigner et des besoins spéciaux de son auditoire. C'est pour former ces maîtres, qu'ont été établies les Ecoles normales supérieures d'instituteurs et d'institutrices, et que, dans chacune d'elles, on a donné une si grande part au cours ...ie et de Morale.

Ces deux branches de la philosophie ont un rapport particulièrement étroit avec la pédagogie, ainsi qu'il est expliqué dans la première leçon de ce cours. La Morale fixe l'idéal vers lequel doit tendre l'éducation; la Psychologie nous fait connaître le jeu naturel de nos facultés intellectuelles et morales, ce qui est la première condition pour en diriger le développement. Savoir comment les phénomènes se passent, connaître la liaison des causes et des effets, est nécessaire, en toutes choses, et avant tout, à qui veut intervenir pour produire des effets déterminés.

La Psychologie spéciale de l'enfant serait surtout utile à l'instituteur : c'est ce qu'on a tâché de ne pas perdre de vue dans ces leçons. Mais cette partie de la Psychologie est encore peu avancée : elle commence à peine à être l'objet d'écrits spéciaux. Aussi n'occupe-t-elle pas ici dès maintenant toute la place qu'elle pourra réclamer dans la suite. Le plus pressé était d'apprendre aux futurs maîtres comment les questions se posent, de les initier au vocabulaire et à la méthode. Quant ils manieront l'un et l'autre avec aisance et précision, quand ils auront pris goût à l'observation psychologique, il n'est pas douteux qu'ils ne fassent bénéficier à leur tour la théorie de l'expérience qu'ils doivent à leur continuel commerce avec l'enfant. Je serais très heureux quant à moi qu'ils voulussent bien me confier leurs remarques personnelles, et m'adresser les observations que leur suggéreraient tel et tel passage de ce livre. Je leur en serais également reconnaissant, soit que leur témoignage vint confirmer ma pensée et la rendre plus précise, soit qu'une critique nette et bien motivée m'invitât à la corriger en quelque point. Par une telle collaboration, ces leçons se trouveraient, au bout d'un certain temps, singulièrement enrichies et amendées.

J'en dirai autant des applications pédagogiques à tirer des lois de la Psychologie. Ces applications sont loin d'être épuisées dans le présent ouvrage, elles y sont indiquées chemin faisant plutôt que développées. Forcé par mon ignorance de la pédagogie technique et par le peu de temps dont je disposais, de me restreindre sur ce point, je l'ai fait sans regret ni scrupules, parce qu'il m'a semblé que, pour cette partie surtout de la tâche, je pouvais m'en fier à mon auditoire, puis à mes lecteurs. Les institutrices auxquelles je m'adressais, les instituteurs qui me liront, savent aussi bien, et même mieux que moi les préceptes donnés par les pédagogues ; beaucoup m'en

LEÇONS

DE

PSYCHOLOGIE

esprits mûrs, fort capables, quoi qu'ils en disent, d'entendre les choses philosophiques et d'y avoir leur avis, à la seule condition de s'y appliquer avec bonne foi.

Chaque maître, en tous cas, sait beaucoup mieux que moi, à quel auditoire il a affaire, ce qu'il peut dire utilement et comment il doit le présenter.

Professées dans une école normale supérieure, ces *Leçons* contiennent nécessairement beaucoup plus de choses qu'il ne convient d'en enseigner aux élèves des écoles normales primaires : que serait une école de professeurs, où l'on n'apprendrait aux futurs maîtres que juste ce qu'ils auront à redire? Chacun a donc à faire lui-même le cours qu'il enseignera; il ne peut pas sans doute ne point se servir pour cela de ce qu'il a lu ou appris, mais il reste seul juge de la manière dont il doit le réduire et le disposer pour l'adapter à l'intelligence et aux besoins de ses élèves.

La condition essentielle, et j'oserais presque dire suffisante, pour que l'enseignement soit ce qu'il doit être, c'est que chacun se fasse une loi de n'enseigner jamais rien, qu'il ne l'ait médité, bien compris et jugé vrai. Ce qu'on possède ainsi, on ne peut manquer de l'expliquer clairement et de le faire goûter; or, s'il est un axiome en pédagogie, c'est qu'une seule idée nette, qui passe dans la substance de l'esprit, lui profite plus que cent idées confuses, qui ne font que le troubler et l'étourdir.

Mai 1882. H. M.

LEÇONS

DE

PSYCHOLOGIE

PREMIÈRE LEÇON

INTRODUCTION

La psychologie et la morale; leur objet; leur place dans le cadre des sciences. — La pédagogie; son objet; son importance. — Rapports de la pédagogie avec la psychologie et la morale. — Rapports généraux de la théorie et de la pratique.

Aperçu d'une classification des sciences.
I. Sciences cosmologiques* : 1° Abstraites; 2° Concrètes; 3° Mixtes.
II. Sciences noologiques* : 1° Sciences morales; 2° Sciences philosophiques.

Objet de la psychologie et de la morale. — Objet de la pédagogie. — L'éducation; divers sens du mot. — L'éducation proprement dite. — Ses grandes divisions. — Importance de la pédagogie.

Rapports de la pédagogie avec la psychologie et la morale. — En quel sens la pédagogie est un art.

Rapports généraux de la science et de l'art, de la théorie et de la pratique. — Ce que c'est que savoir scientifiquement. — Conclusion ; application à la pédagogie : Respect de la pensée, amour du savoir pour lui-même et de l'étude désintéressée.

En commençant un cours de *Psychologie* et de *Morale* appliquées à la *Pédagogie*[1], la première chose à faire est de définir ces sciences, de nous faire une idée

1. C'est le titre même de la chaire occupée par l'auteur à l'École normale supérieure d'institutrices de Fontenay-aux-Roses.

de leur objet, de leur place parmi les autres, de leurs rapports entre elles.

La psychologie et la morale sont des *sciences philosophiques*. Mais d'abord, qu'appelle-t-on *sciences?* Qu'est-ce que la *science* en général?

Une science est un ensemble de vérités *certaines, générales, liées entre elles et formant un système,* sur un ordre de connaissances donné.

Les différentes sciences sont les différents groupes de connaissances possédant ces caractères. — La science en général est l'ensemble des sciences particulières, constituant la totalité du savoir humain à un moment donné; la science est comme le patrimoine des esprits.

Aperçu d'une classification des sciences. — Pour se rendre compte exactement de la place qu'occupent la *Psychologie* et la *Morale* dans le cadre des sciences, il est nécessaire de présenter ici ce cadre; nous le ferons en nous appuyant sur la classification d'André-Marie Ampère *. Ampère groupe les sciences d'après leur objet : les unes se rapportent aux choses, les autres étudient l'esprit lui-même. Les premières portent le nom de sciences *cosmologiques**, c'est-à-dire sciences du monde; les secondes s'appellent sciences *noologiques**, c'est-à-dire sciences de l'esprit.

I. **Sciences cosmologiques.** — Dans les sciences *cosmologiques**, Ampère distingue trois groupes : 1° les sciences *abstraites* ou *exactes;* 2° les sciences *concrètes;* 3° les sciences *mixtes*.

1° **Abstraites.** — Les sciences *abstraites*, appelées encore *sciences mathématiques*, ne considèrent que les rapports les plus généraux des choses, abstraction faite des choses elles-mêmes.

La science qui s'occupe de l'étendue vide et des figures s'appelle *géométrie;* celle qui traite des nombres se nomme *arithmétique*. L'arithmétique simplifiée, opérant non sur tels nombres déterminés, mais sur des quantités quelconques désignées par des lettres, prend

le nom d'*algèbre;* quand on traite la *géométrie* par l'*algèbre*, on fait de la *géométrie analytique;* etc.

Ces sciences sont dites *abstraites* parce qu'elles ne considèrent pas les réalités elles-mêmes, mais seulement des rapports très généraux et de pures notions; ainsi le triangle et le cercle du géomètre n'ont qu'une existence idéale; les nombres et leurs rapports sont indépendants des choses auxquelles ils peuvent s'appliquer. On les appelle encore *exactes* à cause de leur précision rigoureuse.

2° **Concrètes.** — Les sciences *concrètes* sont celles qui ont pour objet le *réel* des choses. Exemple :

La *minéralogie*, qui étudie, décrit, classe les minéraux;

La *géologie*, qui étudie les couches terrestres;

La *botanique*, qui étudie les plantes;

La *zoologie*, qui étudie les animaux.

3° **Mixtes.** — Les sciences *mixtes* tiennent à la fois des sciences abstraites et des sciences concrètes : ainsi, l'*astronomie* doit avant tout observer les astres, qui sont des réalités, mais elle calcule mathématiquement leur marche; la *mécanique* traite des forces réelles, mais les trouve soumises à des lois toutes mathématiques.

La *physique*, la *chimie* font également partie des sciences *mixtes;* elles sont en quelque sorte plus concrètes que l'astronomie et la mécanique, mais le calcul y trouve place encore, et elles touchent par là au domaine des sciences abstraites.

II. **Sciences noologiques.** — Les sciences *noologiques** étudient l'esprit en général, l'homme et Dieu. Elles forment deux groupes principaux : 1° les sciences *morales;* 2° les sciences *philosophiques proprement dites.*

1° **Sciences morales.** — Les sciences *morales* sont celles qui étudient l'homme moral, par conséquent l'esprit, mais seulement à travers ses manifestations extérieures, et non en lui-même. Telles sont : l'*histoire;* la *jurisprudence;* la *linguistique;* l'*économie politique.*

L'histoire est une science morale en ce qu'elle nous montre l'âme humaine en action, les passions en jeu, la puissance des idées, mais cela apparaît seulement à travers les faits matériels, tels que guerres, révolutions, traités, etc.

La jurisprudence étudie les lois qui régissent les États, c'est-à-dire, étudie en un sens la justice et les conditions de la moralité; mais elle ne va pas jusqu'à la justice pure, au droit proprement moral : elle doit compter avec les coutumes et les précédents, souvent très peu conformes à l'idéal; et elle traîne après elle tout un matériel de faits et de textes.

Dans la linguistique on recherche les lois générales des diverses langues et familles de langues, leurs rapports entre elles. Comme les langues expriment la pensée, les étudier, c'est étudier l'esprit humain lui-même. Toutefois le linguiste ne saisit l'esprit qu'indirectement, à travers les mots et les formes.

Enfin l'économie politique, science du travail et de la richesse, nous apprend les moyens d'assurer le bien-être individuel et la prospérité publique, par où elle offre le plus haut intérêt moral; mais elle suppose d'autre part toute une série de notions techniques sur les industries, les échanges, la population.

2° **Sciences philosophiques.** — Les sciences philosophiques s'occupent exclusivement de l'*esprit* lui-même. Elles comprennent : la *psychologie* ou *science de l'âme;* la *logique* ou *science des lois de la pensée;* la *morale* ou *science des devoirs;* l'*esthétique** ou *science du beau;* enfin la *métaphysique** proprement dite, dont la *théodicée** ou *science de Dieu* est une partie principale. La métaphysique* est la plus élevée des sciences philosophiques; elle recherche les raisons premières et dernières de toutes choses, et, comme elle ne croit pouvoir les trouver que dans la Raison suprême, elle devient la science de Dieu.

Objet de la psychologie et de la morale. — La *psychologie* a pour objet l'étude de l'âme, c'est-à-dire de

l'homme intérieur, des faits de conscience; par la psychologie, nous nous rendons compte de nos sentiments, de nos pensées, de nos volontés; c'est, en un mot, la *connaissance de nous-mêmes par nous-mêmes.*

A cette science est essentiellement liée la *logique,* ou l'étude des lois de la pensée. En effet, si nous nous posons cette question : Que suis-je? la *psychologie* nous répond : essentiellement un être pensant. — Mais, qu'est-ce que penser? Comment procède l'esprit dans la recherche et la démonstration du vrai? C'est la *logique* qui nous l'apprend. Il y a donc liaison intime entre ces deux sciences; et à propos de l'une nous ferons plus d'une excursion sur le terrain de l'autre.

L'objet de la *morale* est l'étude de nos devoirs; elle règle l'emploi de nos facultés, et répond à cette question : quelle est la destinée de l'homme en cette vie et que doit-il faire pour l'accomplir?

Il résulte de ces définitions qu'il y a des rapports étroits entre la *psychologie* et la *morale* d'une part, et de l'autre la *pédagogie.*

Objet de la Pédagogie. — La *pédagogie* est la science de l'éducation. Le mot pédagogue*, d'origine grecque, signifie *conducteur d'enfants.* On appelait d'abord pédagogue l'esclave chargé de conduire les enfants à l'école. De ce sens tout matériel le mot s'est élevé à un sens plus noble; un pédagogue est aujourd'hui celui qui dirige intellectuellement et moralement la jeunesse. Peut-il y avoir une mission plus belle? Chacun en comprend l'importance et la grandeur.

L'éducation. Divers sens du mot. — L'objet de la *pédagogie* est l'éducation, mais qu'est-ce que l'éducation?

L'*éducation* dans un sens très général, est l'art de diriger le développement des êtres vivants; ainsi on dira l'éducation des plantes, l'éducation des abeilles, des vers à soie, des animaux domestiques (élevage, dressage), comme on dit l'éducation de l'homme.

L'éducation proprement dite. — Dans un sens plus

élevé à la fois et plus restreint, on désigne spécialement sous le nom d'*éducation* l'ensemble des procédés par lesquels on conduit l'enfant à son complet développement, en cultivant et dirigeant toutes ses facultés.

L'éducation a pour but, dit Stuart-Mill*, de faire entrer en jeu toutes les puissances latentes* de l'être humain, afin de le faire arriver au plus haut degré de perfection que comporte sa nature. En réalité, l'éducation de l'homme est faite, non pas uniquement par les personnes chargées de ce soin pendant sa jeunesse, mais encore par tout ce qui influe sur lui : les lois, les mœurs, les circonstances de la vie. Sorti de l'enfance, il continue lui-même son éducation, et peut poursuivre cette œuvre durant tout le cours de son existence. En effet, l'éducation peut et doit même durer toute la vie, car l'homme est un être éminemment perfectible, et, s'il sait jusque dans sa vieillesse se conserver tel, se défendre contre la routine et la fatalité des habitudes, il trouvera toujours à corriger sa nature, à la grandir, à la perfectionner.

Ses grandes divisions. — On distingue trois sortes d'éducation : 1° l'éducation *physique* ou du corps; 2° l'éducation *intellectuelle* ou de l'esprit; 3° l'éducation *morale* ou du cœur et du caractère.

On pourrait y ajouter l'éducation *technique**, qui prépare chacun au métier, à l'art, à l'industrie, à la fonction qu'il doit exercer dans la vie.

Importance de la pédagogie. — L'importance de la pédagogie ressort de son objet lui-même. Il s'agit du bonheur des hommes, du bonheur de l'*espèce* autant que du bonheur individuel. Et ce n'est point encore assez de dire le bonheur; car le bonheur n'est pas la fin unique, ni suprême de la vie : elle a un autre but, et plus noble. La dignité morale, l'honneur, la vertu, voilà l'objet que l'éducation doit se proposer avant tout; le bonheur viendra par surcroît.

Rapports de la pédagogie avec la psychologie et la morale. — Quels sont maintenant les rapports de la *pédagogie* avec la *psychologie* et la *morale?* Quels services ces sciences peuvent-elles rendre à l'éducation?

Les services rendus par la *morale* à l'éducation sont si clairs, qu'il est inutile d'insister sur ce point. Comment concevoir l'*éducation* sans la *morale*, puisque c'est cette science qui fixe le but à atteindre, l'idéal de perfection vers lequel il s'agit de conduire l'enfant?

Les services à attendre de la *psychologie* ne sont pas moindres. La première condition pour diriger une force, c'est de la connaître. La *psychologie* nous apprenant à nous connaître, nous servira à nous conduire, et nous faisant connaître l'enfant, nous apprendra à le guider.

La *psychologie* étudie, par exemple, nos sentiments, leurs causes et leurs effets, l'origine, la formation et la marche de nos passions, toutes choses que l'éducation doit ou développer, ou réprimer, ou diriger, donc connaître.

Il en est de même pour nos facultés intellectuelles, dont la culture est l'objet de l'*instruction*, cette partie si importante de l'éducation. La *logique*, inséparable de la *psychologie*, est particulièrement utile à connaître pour la direction de l'esprit, car elle a pour objet propre d'étudier le travail réfléchi de la pensée dans la recherche et la démonstration de la vérité; et, que fait-on autre chose dans l'*instruction*, que chercher, que faire chercher, démontrer? D'ailleurs la logique forme l'esprit; c'est une gymnastique, une discipline excellente, qu'appréciera tout éducateur éclairé, ayant à cœur de façonner et de fortifier l'intelligence, plutôt que de la surcharger de connaissances indigestes, accumulées sans ordre.

En résumé, la *psychologie*, la *logique* et la *morale* fournissent des règles à l'éducation, et la pédagogie ne peut se passer d'elles.

En quel sens la pédagogie est un art. — Mais,

dira-t-on, la pédagogie est un art autant qu'une science : or, l'art s'apprend-il? De même que, pour être éloquent, il suffit d'avoir des idées claires et une passion vive, de même peut-être n'est-il pas besoin de tant d'études pour conduire l'enfant. C'est affaire de tact et de tendresse; et la mère, sans autre guide que son cœur, est encore la meilleure éducatrice.

Rien de plus juste : l'éducation est surtout un art; elle exige avant tout l'inspiration, qui vient du cœur, le tact, qui ne s'apprend pas. Aucune étude ne pourra tenir lieu de ces qualités fondamentales; mais n'est-il pas bon, quand on les possède, de les développer par l'étude et la réflexion? L'orateur né ne perd pas ses dons naturels, pour y ajouter les ressources et les grâces savantes de la rhétorique. S'il peut se passer des règles, c'est, en réalité, en vertu d'un art supérieur, qui les lui fait deviner, en quelque sorte, par intuition, et les lui fait suivre à son insu : c'est là le privilège du génie. De même, la mère la plus inculte a parfois une sorte de génie qui vient du cœur, une divination de ce qui convient à l'enfant, une connaissance instinctive de ses besoins et de ses facultés. Mais à cette habileté même, l'étude peut ajouter quelque chose, n'en doutons pas. Puis, il est toujours bon de se rendre compte de ce qu'on fait, toujours bon de savoir. Si excellent guide que puisse être l'instinct, agir par raison est plus digne de l'homme.

Rapports généraux de la science et de l'art, de la théorie et de la pratique. — A ce propos, considérons un moment les rapports généraux de la *science* et de l'*art*, de la *théorie* et de la *pratique*.

La théorie est la connaissance spéculative des choses, la pratique consiste essentiellement dans l'action. Or l'action est toujours, en réalité, l'application de quelque connaissance.

En tout, notre *pouvoir* est en raison de notre *savoir*. Le philosophe anglais Bacon* a dit avec beaucoup de vérité : « L'homme *peut* à proportion de ce qu'il *sait* :

ministre et interprête de la nature, plus il connaît, plus il accroît sa puissance sur les choses. » Oui, notre action pratique est subordonnée à nos connaissances théoriques : c'est ce qu'exprime très bien cette formule, qu'une école philosophique contemporaine propose de donner pour devise à la science : *Savoir* afin de *prévoir* et de *pourvoir.*

Il serait aisé de prouver la vérité de cette maxime pour tout ordre d'activité. Tant vaut le savoir, ou l'expérience de l'agriculteur, du médecin, de l'ingénieur, tant vaut son habileté pratique. De là ressort la nécessité de la théorie, même quand elle ne paraît pas conduire à des applications immédiates. C'est ainsi que notre grand savant, Claude Bernard*, pour avoir mieux que personne compris cette nécessité et s'être consacré exclusivement à fonder la *médecine scientifique,* aura plus que personne contribué à accroître la puissance de l'homme contre la maladie.

Ce que c'est que savoir scientifiquement. — Qu'est-ce que *savoir* vraiment, scientifiquement? C'est « savoir par les causes »; c'est connaître les tenants et aboutissants des choses; c'est démêler dans les circonstances qui accompagnent un phénomène quelconque celles qui l'ont amené, c'est-à-dire ses causes, et les effets qu'il produit à son tour.

Dès lors, qu'arrive-t-il? — D'abord, quand on dispose de la *cause,* on dispose aussi des *effets;* ainsi, nous produisons à volonté la chaleur, à volonté aussi les effets de la chaleur, tels que l'ébullition des liquides, la fusion des métaux, etc. Mais, même si la cause est hors de nos prises (comme l'est la cause des inondations, des orages), lorsqu'on *sait,* il est facile de *prévoir* tout au moins, et de *pourvoir* encore en quelque manière. Nul ne saurait empêcher ni retarder le débordement périodique du Nil; mais l'Égyptien le connait, le prévoit et l'utilise; il doit la richesse et l'abondance, à ce qui pourrait être une cause de dévastation et de ruine. — De même, nous sommes sans action sur la foudre, mais

il a suffi d'en connaître la nature, pour en détourner par le paratonnerre les terribles effets.

Conclusion ; application à la pédagogie. — Si la nécessité de la théorie est bien établie, une conséquence naturelle, est qu'il faut avoir nous-mêmes et inspirer aux autres dès l'enfance le respect religieux de la pensée théorique, l'amour du savoir pour lui-même et de l'étude désintéressée. — En effet, il y a à cela trois raisons :

1° *Savoir* sert toujours à quelque chose dans l'ordre temporel, même quand d'abord on s'en doutait le moins ; c'est ce que montrent cent exemples connus dans l'histoire des sciences et des inventions.

2° Quand même le *savoir* ne devrait avoir aucun résultat pratique, il faudrait encore respecter les recherches spéculatives de celui qui veut s'instruire : il forme son esprit, agrandit son intelligence, ouvre des voies nouvelles à la pensée. Il s'élève plus près de la perfection.

3° Savoir, enfin, n'est pas un *moyen*, savoir est un *but*, le but le plus noble, pour l'esprit. C'est un besoin de notre intelligence, et quand savoir ne servirait qu'à satisfaire cette aspiration intellectuelle, il faudrait encore dire que c'est la jouissance la plus élevée et la plus durable : « *On se lasse de tout, excepté de comprendre.* »

Mais la pensée a ses écarts, ses audaces, nous dira-t-on : que d'erreurs n'a-t-elle pas engendrées! Oui, certes ; mais c'est là simplement une raison pour ne pas ajouter une foi aveugle à toute pensée, sans contrôle. Quand une opinion nous paraît fausse, qui nous empêche de la critiquer? C'est plus qu'un droit pour nous, c'est un devoir, mais cela même est encore un travail de la pensée théorique, de la pensée indépendante.

En critiquant, toutefois, faisons-nous une loi de montrer toujours une parfaite tolérance pour toute pensée sincère, pour toute opinion de bonne foi : cela est plus sûr, plus modeste et plus juste. Défions-nous de nos propres vues et restons toujours ouverts à la vérité, at-

tentifs et bienveillants aux opinions d'autrui. « Ne nous enivrons pas de notre propre vin », dit un proverbe. Nicole* ironiquement met ces paroles ridicules dans la bouche de l'homme trop porté à abonder dans son propre sens : « Si cela n'était pas, je ne serais point un habile homme, or je suis un habile homme! »

Et ce n'est pas assez de respecter la pensée théorique chez les autres, il faut nous-mêmes étudier, méditer, chercher à savoir pour savoir. Ce plaisir est pur entre tous; il fait partie au premier chef de notre dignité d'êtres pensants. Ce qui caractérise les études libérales, c'est de cultiver l'esprit d'une manière désintéressée, de n'être dirigées par aucune pensée d'utilité, de servir à tout et de ne préparer directement à rien.

IIE LEÇON

La psychologie; son objet; sa méthode. Rapports de la psychologie et de la physiologie. Rapports du physique et du moral.

Caractère et économie du cours. — La psychologie est une science à part. — Elle a son objet propre ; elle a une méthode propre.— Rapports de la psychologie et de la physiologie. — Union du physique et du moral. — Conceptions de l'antiquité et du moyen âge à ce sujet. — Opinion des modernes : synthèse* des deux points de vue. — Que la spiritualité de l'âme est hors de cause.

Causes principales qui influent sur la vie morale : le tempérament.— Influence des fonctions physiques : fonclions de nutrition; respiration. — Le cerveau et la pensée. — Aliments et poisons de l'intelligence. — Influence du moral sur le physique. — Hérédité* psychologique et morale.

Caractère et économie du cours. — Bien que la pédagogie ne soit pas l'unique objet de ce cours, lequel

doit être avant tout théorique, elle en inspirera cependant chaque leçon; c'est en vue de l'éducation que nous allons étudier la psychologie et la morale : dans le choix des questions à traiter, comme dans la manière d'envisager chaque question, on aura donc toujours en vue les applications possibles; on s'attachera de préférence à ce qui peut donner des lumières pour la direction de l'enfant.

Tout d'abord une question se pose : Par laquelle de ces deux sciences commencerons-nous, par la psychologie ou par la morale? A première vue, il semblerait que ce dût être par la morale, puisqu'elle nous marque le but vers lequel nous devons tendre; mais il n'est ni possible, ni nécessaire de procéder ainsi.

1° *Ce n'est pas nécessaire*, car, tous plus ou moins, nous sommes édifiés sur les fins de l'homme par cette morale courante qu'on apprend sans étude, et qui est suffisante pour nous guider. Toute routinière qu'elle est maintenant, elle vient des grands penseurs, des grands philosophes de l'antiquité, des fondateurs de religions : ce sont eux qui ont mis au jour ces idées morales, communes aujourd'hui, qui nous ont comme envahis dès l'enfance, et que nous respirons de toutes parts.

2° Rigoureusement parlant, *il n'est pas même possible* de commencer par la morale, car, avant de connaître ce que nous *devons* être, vers quel but nous devons tendre, il est nécessaire de savoir ce que nous sommes en fait, et quelles sont les lois de notre nature : il faut donc avant tout étudier les faits psychologiques et les facultés de l'âme, suivant la méthode naturelle; et c'est l'objet même de la psychologie. Cette étude nous occupera une année entière.

La psychologie est une science à part. — La psychologie, avons-nous dit, est la science de l'âme, de l'homme moral, de nos sentiments, de nos pensées.

Quelques savants refusent de considérer la psychologie comme une science particulière; nous n'aurons pas de peine à prouver ses droits à l'existence. A en croire

ces savants, la science de l'homme moral ne serait qu'une branche de l'anthropologie* physique, c'est-à-dire de l'histoire naturelle de l'homme. « L'anthropologie, disent-ils, comprend, en effet, entre autres branches : l'*anatomie*, ou description des organes, des tissus et de leur agencement, puis la *physiologie*, ou étude des fonctions de ces mêmes organes. Or dans la physiologie rentre évidemment l'étude des fonctions du cerveau, c'est-à-dire précisément des faits psychologiques; car qui ne sait que le cerveau est l'organe de la pensée? Pourquoi donc faire de la psychologie une science à part? Ne doit-on pas la considérer comme un simple rameau de la physiologie, savoir : la physiologie cérébrale? »

Non, répondrons-nous :

La psychologie, et nous allons le prouver, est une science particulière, parce qu'elle a son objet propre et une méthode propre.

La psychologie a son objet propre et une méthode propre.

1° *Son objet propre.* — L'âme et le corps ont beau être parfaitement liés, je dis que les phénomènes psychologiques sont profondément distincts des phénomènes physiologiques. Prenons comme exemple de faits psychologiques des sentiments moraux, tels que la honte, le remords, la crainte, l'espoir, l'amour maternel : ils ont un premier caractère fondamental, c'est d'être essentiellement connus par la conscience, cette vue directe de ce qui se passe en nous; on ne peut les éprouver sans sentir qu'on les éprouve; s'ils n'étaient pas dans la conscience, ils ne seraient réellement pas. En second lieu, ces phénomènes ne sont pas localisés; on sait, il est vrai, que la honte se traduit par la rougeur; mais quel rapport y a-t-il entre la rougeur et la honte? On croit que certains sentiments : le chagrin, l'affection ont pour siège le cœur, mais la science même nous détrompe; elle nous apprend que c'est le cerveau qui les perçoit, et que le cœur n'en reçoit que le contre-coup. Ainsi la conscience saisit ce qui se passe

en nous, mais sans nous apprendre le lieu où chaque phénomène se produit.

Les phénomènes physiologiques, tels que la circulation, la respiration, la sécrétion du suc gastrique dans l'estomac, etc., ont des caractères tout opposés. Ils sont presque toujours inconscients. Quand nous avons faim, nous le sentons assurément, mais nous ne savons point ce qui se passe dans l'estomac. Le chirurgien de Beaumont*, par une observation remarquable, a trouvé qu'à ce moment-là le suc gastrique afflue à la seule vue de l'aliment; mais celui qui a faim peut l'ignorer; on l'a ignoré durant des siècles, et combien d'hommes l'ignorent encore! Les phénomènes physiologiques ne sont connus que par les sens, et ne le sont bien qu'au moyen d'observations minutieuses et nombreuses. — Il suit de là qu'ils sont localisés : on ne peut les connaître sans savoir du même coup la place qu'ils occupent dans l'organisme.

Ainsi la psychologie étudie des phénomènes originaux, irréductibles; elle a donc bien un objet propre.

2° *Une méthode propre.* — La psychologie a aussi sa méthode propre : cette méthode est avant tout l'observation intime par la conscience, qui est comme un regard intérieur toujours fixé sur ce qui se passe en nous. En physiologie, on observe aussi, mais au dehors, sur autrui, ou plutôt sur des animaux, on observe par les sens et en s'aidant même d'instruments auxiliaires.

L'observation intime a aussi ses auxiliaires, mais tout autres; ce sont : la mémoire; le langage et les signes; la littérature; l'histoire; l'étude des différents degrés de la vie psychologique chez les enfants, les sauvages, les fous, et même au-dessous de l'espèce humaine, chez les animaux les plus voisins de l'homme.

La conscience saisit le phénomène au moment où il paraît; la mémoire le retient, le retrouve, et permet de l'étudier plus tard. Mais la conscience et la mémoire ensemble ne permettraient encore à chacun que de faire

son histoire individuelle, le récit de ce qu'il éprouve personnellement. Il s'agit ensuite de généraliser ; car « il n'y a pas de science du particulier», disait déjà Aristote* : le général seul est objet de science. Comment donc pourra-t-on appliquer à tous les hommes ce qui est vrai pour un, et former la science de l'homme en général?

D'abord les données de la conscience et de la mémoire sont étendues et contrôlées par le *langage*, par les signes de tout genre, qui, nous apprenant ce que les autres éprouvent, nous permettent de le comparer à ce que nous éprouvons dans les mêmes cas, et de dégager des particularités individuelles ce que les phénomènes ont de vraiment général.

De la littérature, que d'enseignements on peut tirer! Les comédies de Molière*, par exemple, les *Caractères* de La Bruyère* nous apprennent à nous connaître, car ils peignent les hommes tels qu'ils ont été, qu'ils sont et qu'ils seront et dans ces peintures chacun de nous se retrouve.

L'histoire étend d'une autre manière notre connaissance de l'âme humaine ; elle nous montre l'homme à travers les âges, à la fois changeant et toujours le même.

Ce n'est pas tout encore : on ne s'en tient pas à l'étude de l'homme adulte, civilisé, sain d'esprit. Les différents degrés de la vie psychologique sont observés, depuis l'enfant, jusqu'au vieillard. L'observation des fous nous permet de nous rendre compte de ce qui disparaît quand telle faculté essentielle vient à manquer. Les fous, a-t-on dit, sont dans l'humanité ce que sont les planètes dans le monde sidéral*. L'étude de la folie sert à faire comprendre l'homme, comme l'étude des planètes contribue à notre connaissance du ciel. Enfin les hommes à un autre degré de civilisation, les sauvages surtout, soit qu'on les regarde comme représentant l'enfance de l'humanité, soit qu'on les juge tombés, au contraire, au dernier degré de décadence, sont un objet d'étude du plus vif intérêt pour la connaissance totale de l'homme.

Aussi le psychologue doit-il consulter avec soin les récits des voyageurs.

En résumé, la psychologie a un objet propre et une méthóde à elle; c'est bien une science à part. — Or, s'il en est ainsi, quelle n'est pas l'importance de cette science ! Ne doit-elle pas être l'objet d'une exceptionnelle attention, surtout pour qui veut agir sur les hommes? Quelle connaissance pourrait nous importer davantage que celle de nous-mêmes et de nos semblables?

Rapports de la psychologie et de la physiologie. — Maintenant, ne l'oublions pas, les faits physiologiques et les faits psychologiques, bien que distincts, ne sont pas, en fait, séparés, du moins dans notre vie présente. Les deux sciences sont voisines et pour ainsi dire sœurs; toute rivalité entre elles serait puérile et fâcheuse. L'éducateur surtout doit faire son profit de toutes deux. Bacon* disait que le philosophe devait faire comme l'abeille, qui va de fleur en fleur et recueille partout les sucs propres à faire son miel. Ne négligeons rien de ce qui peut nous donner des lumières pour l'éducation. La science du corps et la science de l'âme sont utiles l'une et l'autre et ne s'excluent en rien : faisons comme les enfants à qui on donne à choisir entre deux choses, prenons-les toutes les deux.

Les relations entre l'âme et le corps, entre le physique et le moral sont très étroites, nous allons le voir; mais le fussent-elles moins, nous aurions une première raison de ne pas dédaigner la science du corps et de ses fonctions. Nous avons, en effet, tout le monde l'accorde, des devoirs envers le corps, et il doit être l'objet de la sollicitude de l'éducateur : le corps est quelque chose de nous, sa perfection est comprise dans nos fins. Et à supposer même que chacun eût le droit d'en faire fi pour son propre compte, ce qui n'est pas, qui donc oserait dire que l'éducateur a le droit de faire bon marché de la santé des enfants ?

Union du physique et du moral. — Mais l'union du physique et du moral est tellement étroite et indis-

soluble, que le corps participe de la dignité de l'âme ou, si l'on n'y prend garde, la compromet. Pascal* a dit : « L'homme n'est ni ange ni bête, et qui veut faire l'ange fait la bête. »

Conceptions de l'antiquité et du moyen âge à ce sujet. — L'humanité s'est fait tour à tour deux conceptions contraires de cette union du physique et du moral. L'antiquité grecque, par exemple, avait le culte, on pourrait presque dire l'adoration de la beauté physique. Le moyen âge, au contraire, n'accordait de prix qu'à l'âme, méprisait le corps. On n'estimait que la vie spirituelle. Le corps, dans la peinture de cette époque, n'est représenté qu'amaigri, frêle et comme éthéré.

Opinion des modernes : Synthèse* des deux points de vue. — Dans les temps modernes, avec Rabelais*, Montaigne*, Rousseau*, s'opère la synthèse* des deux points de vue : on prend tout l'homme, et l'on considère la beauté du corps, la décence physique comme un bien déjà, dont l'âme bénéficie. On commence à comprendre que le corps ne peut déchoir sans que l'âme soit en danger. Par exemple, la malpropreté, si elle ne provient pas déjà d'un manque de dignité et de respect de soi, l'amène infailliblement. Lorsqu'on perd au physique le respect de soi-même, on est bien près de tomber dans l'abjection* morale. *Propreté est voisine de sainteté*, dit un proverbe anglais.

Que la spiritualité de l'âme est hors de cause. — On a peur, il est vrai, en donnant trop de soins au corps, de paraître oublier l'âme; on a peur de tomber dans le matérialisme*, en reconnaissant trop facilement l'influence du physique sur le moral. Mais le matérialisme* est une doctrine grossière et chimérique, la moins prouvée et la moins probable des théories métaphysiques*; il n'est pas tant à craindre, pour quiconque a un peu philosophé. Une chose, en effet, est certaine, qui suffirait à nous rassurer. Quels que soient les liens du corps et de l'âme, on ne pourra jamais prouver que les fonctions du corps soient *causes* des opérations de

l'âme. Tout se passerait de même, si les fonctions du corps étaient non les *causes*, mais les *conditions* et les *instruments* de la vie morale. Regardons les choses à ce point de vue, et, libres de préoccupations métaphysiques*, étudions les faits tels qu'ils s'offrent à nous.

Or, on ne peut nier, en fait, les rapports intimes de l'âme et du corps; c'est un philosophe idéaliste* entre tous, Leibnitz*, qui a dit : « Tout ce qui se passe dans l'âme de César est représenté dans son corps. » Les fonctions du corps sont des accompagnements, des conditions de manifestation de la vie morale en ce monde. Si notre premier soin doit être de veiller à toutes les conditions de notre vie morale, ne serait-il pas imprudent et absurde de négliger le soin du corps? Ce n'est pas le corps qui pense, ce n'est pas le cerveau qui aime ou qui veut, mais il y sert : que ce nous soit une raison suffisante de recueillir avec empressement tout ce que la science pourra nous apprendre sur notre vie physiologique, afin d'en faire notre profit.

Causes principales qui influent sur la vie morale. — Le tempérament. — On a dit d'abord d'une manière générale que le *tempérament* avait une grande influence sur la vie morale, que le tempérament bilieux, par exemple, annonçait l'intelligence, l'habileté dans les affaires, la persévérance, mais aussi l'irritabilité du caractère; que le tempérament sanguin était l'indice d'autres qualités ou d'autres défauts; de même pour le tempérament lymphatique, nerveux, etc. — Cette influence est affirmée d'une façon bien vague; sous cette forme, il est peu probable qu'elle soit jamais démontrée scientifiquement. Mais si elle l'était, quoi de plus intéressant pour l'éducateur, et combien ne serait-il pas coupable de négliger de s'en instruire? Ce qui est plus admissible et mieux établi, c'est l'influence des diverses fonctions physiques sur la vie morale.

Influence des fonctions physiques sur la vie morale. — Fonctions de nutrition. — Respiration. — L'influence des fonctions de nutrition est certaine et

très grande : quand l'alimentation est trop substantielle, l'esprit ne tarde pas à s'alourdir, les passions basses à prédominer. Au contraire, l'alimentation insuffisante amène l'anémie*, la déchéance physique, et l'esprit en souffre. Il faut donc régler sagement l'alimentation.

La respiration d'un air pur, l'exercice modéré dans une atmosphère saine, rend l'esprit dispos et met l'harmonie dans nos sentiments. Le savant anglais Tyndall*, qui supporte des travaux excessifs, attribue sa bonne santé et sa belle humeur aux excursions annuelles qu'il fait dans les Alpes. Selon lui, lorsque, le matin, on ouvre sa fenêtre pour respirer un air frais et pur, on ouvre la porte à Minerve, c'est-à-dire à la Sagesse.

Le cerveau et la pensée. — Au fond, tout se ramène à l'action du cerveau sur la vie psychologique ; cette action, considérons-la de plus près.

On prétend d'abord, non sans vraisemblance, que la forme du cerveau importe, que si la partie antérieure est très développée, les facultés nobles prédominent ; que si la partie postérieure l'emporte, l'être a plutôt des passions fortes et une grande sensibilité. — Quand cela serait, n'y aurait-il pas tout profit à le savoir, à pouvoir ainsi reconnaître à première vue les dispositions de l'enfant.

On affirme aussi assez communément une relation entre le volume et le poids de ce même organe et les aptitudes intellectuelles. De là encore il y aurait des enseignements à tirer pour la pratique ; l'éducateur ne doit pas perdre de vue que le cerveau de l'enfant doit être développé comme ses muscles et qu'il se développe comme eux par l'exercice : il ne faut donc pas craindre outre mesure de le faire travailler de bonne heure, en se tenant toutefois dans une sage limite.

Il paraît certain également que le travail de la pensée attire le sang au cerveau : c'est pour cela qu'on doit éviter le travail intense après les repas et surtout le soir, ou bien faire un exercice physique modéré avant de se livrer au sommeil, afin de dissiper la congestion

que le travail mental tend toujours à produire; autrement la digestion est troublée, l'excitation cérébrale se prolonge, le sommeil est agité, fiévreux, et fatigue plutôt qu'il ne repose.

Aliments et poisons de l'intelligence. — Le sang est renouvelé par la digestion; or, il y a des aliments qui nourrissent pour ainsi dire le cerveau et en facilitent les fonctions, comme le café pris à dose convenable, d'autres qui le désorganisent littéralement, comme l'absinthe, les alcools, et qu'on a pu appeler des poisons de l'intelligence. Le maïs détérioré produit une maladie appelée pellagre*, qui parfois se termine par la folie. — Mille faits de ce genre nous sont révélés par la science: combien n'importe-t-il pas de les connaître, afin de nous conduire en conséquence!

Influence du moral sur le physique. — D'ailleurs réciproquement, tout ce que l'âme éprouve retentit dans l'organisme, et, par exemple, se reflète sur la figure; la figure est comme le miroir des sentiments. L'étude de la physionomie est des plus importantes dans l'éducation, puisqu'elle apprendrait à un maître habile à lire, pour ainsi dire, sur le visage des enfants leurs dispositions morales et ce qui se passe en eux. L'âme exerce sur le corps une action singulière, qu'on ne connaît pas assez, et dont on pourrait tirer un parti infini. Par la volonté on peut corriger et comme refaire son tempérament. Une volonté énergique, une grande confiance en soi, sont en tout les premières conditions pour réussir. « On peut, dit un poète latin, tout ce qu'on croit pouvoir, tout ce qu'on passe pour pouvoir. » Les sorciers guérissent ceux qui ont confiance en eux; la conviction assez forte fait des miracles.

Hérédité* psychologique et morale. — Dans cette vaste et grave question des rapports du physique et du moral, le phénomène important entre tous est celui de l'hérédité*. Il est incontestable que nous tenons en grande partie de nos parents, nos qualités physiques: or, il est maintenant admis qu'il en est de même pour beau-

coup de nos qualités intellectuelles et morales. Quelquefois l'on tient tout d'un aïeul, c'est l'atavisme*. Il est hors de doute, après les travaux de MM. Galton* en Angleterre et Ribot* en France, que certaines aptitudes morales et intellectuelles, acquises par les parents, se transmettent aux enfants, presque aussi sûrement que les instincts généraux et les qualités spécifiques. On transmet à ses descendants non seulement ses facultés, mais jusqu'à un certain point le germe même de ses *habitudes*. Si cela est, on voit les conséquences : les parents tiennent dans leurs mains, en partie du moins, les dispositions morales et par suite le sort des enfants; ils leur transmettent en germe leurs aptitudes acquises, bonnes ou mauvaises : autant de tentations surmontées par les parents, autant de tentations épargnées aux enfants. En revanche, toute déchéance; toute chute grave se paye tôt ou tard. Par exemple, règle générale : père alcoolique, enfant épileptique; père et mère alcooliques, enfant épileptique d'abord, fou furieux à la fin.

Nous reviendrons plus d'une fois sur les considérations de cet ordre : elles touchent à la question même du progrès et de l'avenir de notre espèce. Cet avenir dépend de nous en partie et de notre bon vouloir; mais la bonne volonté a tout profit à être éclairée par la science, par la psychologie, par la physiologie ; car aucune branche de la connaissance de l'homme ne peut être indifférente à qui a souci de sa destinée.

IIIE LEÇON

Tableau général de la psychologie. — Classification des faits de conscience. Les trois grandes facultés de l'âme.

Objet de la psychologie. — Classification des faits de conscience en trois groupes. — Premier groupe : Faits d'activité. — Deuxième

groupe : Faits sensitifs ou affectifs. — Troisième groupe : Faits intellectuels.
Trois facultés de l'âme. — Ce que c'est qu'une faculté. — Rapports qui existent entre les facultés. — L'éducation doit les cultiver toutes les trois.
Vue d'ensemble de la vie psychologique : Trois degrés ou trois phases dans le développement de chaque faculté.
Conclusion.

Objet de la psychologie. — La *psychologie* a pour objet l'étude de *l'âme humaine :* mais cette âme humaine est un monde : « L'homme est un être ondoyant et divers, » dit Montaigne*. C'est, en effet, comme un océan de *sentiments, d'affections, d'émotions*, de *désirs*, de *pensées*, de *souvenirs*, de *prévisions, d'instincts*, de *résolutions, d'habitudes*. D'un individu à l'autre, et même, dans chaque individu, d'un jour à l'autre, d'un moment à l'autre, la scène change. Les phénomènes de l'âme, très divers parfois, et radicalement distincts, ne diffèrent dans d'autres cas que par des nuances imperceptibles : voilà le chaos qu'il s'agit de débrouiller. La science doit introduire l'ordre, la lumière, l'unité dans cette multiplicité désordonnée en apparence.

Classification des faits de conscience en trois groupes. — La psychologie doit donc classer les faits qu'elle étudie; classer, c'est précisément ramener une multiplicité à l'unité, c'est ranger les choses d'après leurs *ressemblances* et leurs *différences* fondamentales.

Or, malgré la diversité et la mobilité incessante des phénomènes dont l'âme est le sujet, dont la conscience est le théâtre, ils se distinguent en réalité comme d'eux-mêmes, et forment trois grands groupes bien différents, quoique inséparables dans la réalité. A quelque moment qu'on examine la conscience, on y trouve comme entremêlés ces trois genres de faits, à la fois unis et distincts, inséparables en fait et irréductibles entre eux par nature.

1° L'homme *agit* de mille manières, et avec divers degrés d'énergie; on peut donc d'abord considérer ses

actes, puisque c'est par là qu'il se révèle, et par là surtout qu'il vaut à nos yeux.

2° L'homme *sent;* ses sentiments sont innombrables; son cœur est *ému* de mille manières; mais être ému, c'est toujours autre chose qu'agir, même lorsque l'un ne va pas sans l'autre.

3° L'homme *pense*, et c'est surtout par là qu'il est homme. La pensée affecte bien des modes distincts, plus divers encore que ceux de l'activité et de la sensibilité; mais il y a néanmoins des traits communs à tous les genres de pensée, qui ne permettent point de confondre le travail de l'esprit avec le sentiment et l'action.

Prenons un exemple pour mieux fixer nos idées.

Une mère voit son enfant sur le bord d'un précipice; son premier mouvement est de s'élancer vers lui pour le saisir afin de le soustraire au danger qu'il court : voilà *l'action*. — Son cœur éprouve une grande émotion à la vue de ce danger : voilà le *sentiment*. — Enfin elle songe aux conséquences fatales qu'aurait pu amener la chute de l'enfant : voilà la *pensée*.

Premier groupe : Faits d'activité. — Ainsi en premier lieu, il y a les *actions*, produit soit de l'instinct, soit de la volonté, soit de l'habitude, mais qui sont toujours une manifestation extérieure de notre vie intime et de l'activité de notre âme. Tous ces phénomènes forment ensemble un premier groupe de faits psychologiques.

Deuxième groupe : Faits sensitifs ou affectifs. — En même temps l'homme éprouve des *sentiments* ou des *sensations* de plaisir ou de peine; des désirs, des craintes, des espérances; il est sujet à des *passions* vives et quelquefois violentes. Toute cette vie *affective* se mêle avec la vie active, mais elle n'en a pas moins un aspect distinct dans la conscience. Les faits de cet ordre forment un second groupe.

Troisième groupe : Faits intellectuels. — Il y a enfin un autre groupe de faits, distincts encore, bien qu'unis aux précédents : ce sont les faits *intellectuels*, c'est-à-dire les phénomènes de *pensée, d'intelligence*. Toutes

les opérations de l'esprit qui accompagnent les mouvements de la sensibilité, et qui dirigent l'activité de l'homme forment ce troisième groupe.

Trois facultés de l'âme. — Or à ces trois groupes de faits correspondent autant de facultés de l'âme :

Aux faits *sensitifs*, correspond la *sensibilité;* aux actes, *l'activité*, qui, chez l'homme adulte et lucide prendra le nom de *volonté;* aux faits *intellectuels*, *l'intelligence*.

Mais voyons ce que l'on entend par ce mot *faculté*.

Ce que c'est qu'une faculté. — Une *faculté*, c'est *un mode particulier, distinct, permanent et naturel de l'activité consciente*. C'est pour la vie psychologique ce qu'est une propriété pour les corps bruts, une fonction pour les organes. Par *propriété* physique, on entend l'aptitude d'un corps donné à offrir certains phénomènes dans des circonstances déterminées ; toutes les fois que le même corps est placé dans les mêmes conditions, les mêmes phénomènes se reproduisent : ainsi le fer doux a la propriété de s'aimanter sous l'action d'un courant. Une *fonction* marque un degré d'activité de plus ; c'est la propriété qu'a un tissu vivant ou organique, de réagir d'une manière déterminée sous l'action de certains excitants : ainsi la fonction des fibres musculaires est de se contracter, celle des glandes est de sécréter ; la respiration, la digestion, etc. sont des fonctions. Eh bien ! la *faculté* marque un degré d'activité encore plus élevé, c'est une manière fondamentale d'agir et de réagir de l'âme humaine.

Mais de même qu'en physiologie le même sujet digère, respire, etc., de même aussi en psychologie, c'est le même sujet qui *aime*, *sent* et *pense;* que veut-on donc dire quand on dit que ces trois genres de faits correspondent à trois facultés distinctes ?

Nous ne devons pas prêter une existence réelle aux facultés. La faculté n'est pas un être : ne soyons pas dupes du langage, qui souvent nous porte à considérer comme chose à part ce que nous nommons d'un mot particulier, à réaliser les abstractions*. Mais si les fa-

cultés ne sont pas des choses réelles, ce ne sont pas non plus de pures fictions arbitraires; elles existent réellement en un sens, car nous n'en pourrions pas compter autant que nous le voudrions. Ce sont des catégories distinctes, naturelles, irréductibles par nature, entre lesquelles se partagent les phénomènes de notre vie psychologique. C'est ainsi que chacun de nous a trois facultés distinctes, mais qui ne font qu'un même être, Moi. Je *sens*, Je *pense*, J'*agis*, mais je suis un seul et même sujet, dont l'activité consciente prend tour à tour ou à la fois ces différentes formes.

Rapports qui existent entre les facultés. — *Agir* est la faculté fondamentale, car agir c'est la vie, et plus que la vie, c'est l'être même : être, c'est essentiellement agir. Chez l'homme, en particulier, l'activité c'est la conduite, l'ensemble des résolutions et des actes : est-il rien qui fasse plus que cela notre nature propre et notre véritable valeur? On juge ordinairement les gens d'après leurs *actes;* et, puisque l'étude que nous faisons a pour but principal de nous initier à la science de l'éducation, le véritable, le principal objet de l'éducation n'est-il pas d'amener ceux qu'on dirige à *faire* ce qu'il faut? Voilà pourquoi nous commencerons par l'étude de l'*activité*.

Mais, si l'on était insensible et inerte par nature, on n'agirait point; la *sensibilité* est le ressort de l'activité: on agit en vue d'un bien, en vertu d'un attrait qui nous porte à faire ceci ou cela. Dans la vie humaine, le grand moteur, n'est-ce pas le *cœur?* Aussi l'éducation a-t-elle pour objet, en même temps qu'elle règle la conduite, de former les sentiments, de tourner la sensibilité vers les vrais biens.

Enfin, de très bonne heure chez l'homme, l'*intelligence* intervient pour diriger intentionnellement, sciemment l'activité vers le bien que la sensibilité désire. Étant donné le bien auquel nous tendons, l'intelligence cherche, invente les moyens d'y arriver, puis choisit et combine ces moyens; la disposition des moyens

en vue de la fin, voilà l'œuvre propre et la marque de l'intelligence.

Agir comme on sent, et pour le bien qu'on pressent ou qu'on désire, puis penser pour agir, c'est-à-dire diriger ses actions par l'intelligence, telle est en résumé toute la vie humaine.

L'éducation doit les cultiver toutes les trois. — Ce qui cultive l'*intelligence*, c'est l'étude, ou l'*instruction* proprement dite, par laquelle on acquiert les connaissances; mais la culture de l'âme tout entière, voilà l'objet de l'éducation complète. Cet objet en un sens est donc triple; mais comme en réalité les trois facultés sont liées de telle sorte qu'on ne peut les séparer, le but de l'éducation est simple au fond : former à la fois la *volonté*, le *cœur* et *l'intelligence*, en un mot former l'homme. Les trois facultés sont tellement unies, en effet, que ce que l'on fait pour élever l'une rejaillit nécessairement sur les deux autres. Tout ce que l'on fait pour amender la conduite d'un homme profite bientôt à son *intelligence* et à ses *sentiments*. Inversement, du cœur vient la lumière à l'intelligence et l'ardeur à la volonté. Qui ne sait que, dans l'école même, la meilleure manière d'intéresser l'intelligence, c'est de toucher la sensibilité? Enfin nous n'hésiterons pas à nous mettre en contradiction avec ce paradoxe* fameux de Herbert Spencer*, qu'il est vain et chimérique de penser agir sur le cœur et le caractère par l'instruction : nous montrerons que la culture de l'esprit n'est pas sans influence sur la moralité.

Vue d'ensemble de la vie psychologique. — Trois degrés ou trois phases dans le développement de chaque faculté. — Procédons maintenant à des subdivisions : on trouve que ces trois facultés affectent chacune trois modes ou trois degrés dans leur développement. C'est ce que fait voir le tableau suivant :

Activité......	1° naturelle, inconsciente : *instinct* (vie animale). 2° consciente, réfléchie, personnelle : *volonté* (vie humaine). 3° acquise : *habitude* (rechute vers l'animalité, ou élévation vers une vie supérieure).
Sensibilité...	1° naturelle, instinctive : *besoins et penchants primitifs*. 2° réfléchie, consciente, personnelle : *sentiments, émotions*. 3° phase de l'habitude : *passions* (nobles ou basses).
Intelligence.	1° naturelle ; facultés et opérations élémentaires (*raison, principes*). 2° réfléchie ; *attention, élaboration des connaissances*. 3° phase de l'habitude : *souvenir, association des idées*.

Reprenons et expliquons ce tableau : L'*activité*, dis-je, est d'abord *irréfléchie, inconsciente;* nous avons alors l'*instinct* qui caractérise surtout la *vie animale*, c'est le mode le plus humble de l'activité psychologique. L'*activité* peut être ensuite *consciente, réfléchie;* alors on agit librement : c'est la *volonté* ou *activité proprement humaine* qui fait la *personnalité*. Enfin, après s'être élevé de l'instinct à la claire réflexion, on tend, par la force des choses, à retomber dans les actes qu'on a déjà accomplis, c'est-à-dire à devenir esclave de cette seconde nature qu'on appelle l'*habitude*. L'habitude est un mode d'action pareil à l'instinct, seulement qui est acquis au lieu d'être naturel; elle peut, selon l'usage que nous avons fait de notre volonté, nous faire tomber de plus en plus bas, ou nous élever vers une vie supérieure.

La *sensibilité* présente trois phases correspondantes; et pour la sensibilité, comme pour l'activité, comme pour l'intelligence, l'éducation doit avoir le même but : prendre l'homme à l'état de *nature*, l'élever à la pleine possession de lui-même et l'y maintenir autant que possible, puis, s'il doit finir par n'agir plus que selon des habitudes, ce qui est sa loi, faire que ces habitudes soient les meilleures et les plus nobles possible. La

sensibilité a d'abord ses *instincts :* ce sont les besoins premiers du cœur, les inclinations, les penchants, antérieurs à toute réflexion, dans lesquels la volonté n'a aucune part. La sensibilité offre ensuite une phase *réfléchie, consciente :* celle des *émotions* proprement dites, des *sentiments* dont on se rend compte; c'est en quoi consiste la vie véritablement humaine du cœur. La *sensibilité* a enfin sa phase analogue à l'habitude, c'est celle des *passions*, c'est-à-dire des besoins et des désirs acquis, développés outre mesure par l'expérience et les circonstances. Selon les cas, nous avons alors une *vie animale* ou pire qu'animale, si nous tombons sous le joug des passions abjectes; et une *vie supérieure*, si nous recherchons avec passion les biens véritables.

L'*intelligence*, enfin, offre aussi trois phases analogues : ce sont d'abord les instincts *irréfléchis* de l'esprit, les premières manifestations et les premiers besoins de notre nature pensante. La *raison* surtout correspond dans l'intelligence humaine à ce qu'est l'instinct dans l'activité. Les principes de la raison nous empêchent de tomber dans l'absurde, et nous font discerner le bien du mal; ils pourraient être appelés les instincts fondamentaux de l'esprit. Avec l'âge, commence la vie *réfléchie* et *consciente* de l'esprit. Alors s'accomplissent les différentes opérations qui concourent à l'*acquisition* et à l'*élaboration** de nos connaissances; c'est tout ce travail par lequel nous tirons nos perceptions au clair, pour en dégager des *vérités* pures et abstraites. Enfin, lorsque l'intelligence s'est mise en rapport, en commerce avec les choses, elle tend à se fixer dans certaines *habitudes* de pensée; les souvenirs, les associations d'idées ne sont pas autre chose.

Conclusion. — Tel est, en résumé, le terrain que nous aurons à parcourir; telles sont les facultés que nous devrons étudier tour à tour, au point de vue de l'éducation. L'éducation, redisons-le, a pour objet d'élever tout l'être humain au plus haut degré de perfection possible, en agissant sur chaque faculté et par chacune

sur toutes; il s'agit de faire passer l'enfant de la vie naturelle et quasi animale à la vie consciente et pleinement humaine, et de l'élever par l'habitude à une plus grande sécurité dans le bien, sous peine de le laisser retomber par la même loi dans l'animalité, dans la servitude d'une seconde nature, aussi tyrannique et plus corrompue que la prémière.

IVE LEÇON

Actions et réactions mutuelles des différents faits psychologiques. Influence de chaque faculté sur les autres.

Unité de la vie psychologique. — Chaque faculté a ses caractères propres, mais influe sur les autres et en subit l'influence.
Influence de l'activité et de la volonté sur la sensibilité. — Influence réciproque de la sensibilité sur l'activité et la volonté. — Influence de l'activité et de la volonté sur l'intelligence, et réciproquement.
Rapports de la sensibilité et de l'intelligence, du cœur et de l'esprit.— L'intelligence influe sur la sensibilité. — Influence réciproque de la sensibilité sur l'intelligence. — Conclusion pédagogique.

Unité de la vie psychologique. — Afin de n'être pas dupes de l'abstraction dans les analyses qui vont suivre, nous ne saurions trop nous appliquer à embrasser d'abord d'un regard d'ensemble toute la vie psychologique. Avant donc de procéder à l'analyse de nos diverses facultés, rendons-nous bien compte de leurs rapports; prenons une vue synthétique* de la vie morale, avant de nous engager dans le détail des faits.

La vie psychologique, avons-nous dit, est une; c'est seulement par abstraction* qu'on y distingue trois groupes ou trois catégories de phénomènes, qui, en réalité se produisent toujours ensemble et se fondent, pour ainsi dire, dans la conscience. Les actes, inséparables

des jugements et des sentiments, influent sur eux et réciproquement. Une image tirée du monde physique nous aidera à le comprendre. La lumière du soleil est une; telle qu'elle nous est offerte par la nature elle est blanche, ou mieux incolore. Le prisme y révèle pourtant sept couleurs, qu'il réfracte diversement et fait tomber à des places distinctes sur l'écran : le violet, l'indigo, le bleu, le vert, le jaune, l'orangé et le rouge. Si l'on dispose dans cet ordre ces sept couleurs sur un disque de carton et qu'on le fasse tourner très vite, les sept couleurs se confondent pour le regard et reconstituent la lumière blanche. Il y a donc là unité et diversité tout à la fois; il en est de même dans la vie psychologique. Nos trois facultés, activité, sensibilité et intelligence sont indissolublement unies, et forment ensemble le fonds commun de notre nature morale; mais elles se combinent en différentes proportions, pour faire les divers caractères et leurs multiples nuances, de même que les objets se colorent diversement selon qu'ils absorbent ou reflètent tels ou tels rayons lumineux.

Quand on parle de l'influence de chaque faculté sur les autres, la question qui se pose est donc simplemen celle-ci : lorsque les faits d'un certain ordre prédominen chez les individus, qu'arrive-t-il des faits des autre groupes ? Qu'arrive-t-il de la sensibilité chez les homme d'action ? qu'arrive-t-il de l'intelligence ? et réciproquement.

Nous allons voir : 1° que chacune des trois facultés a des caractères propres et, jusqu'à un certain point, une existence distincte ; 2° que chaque faculté influe sur les deux autres; 3° qu'elle en subit réciproquement l'influence.

Chaque faculté a ses caractères propres. — Les faits de chaque groupe ont une physionomie à part qui les distingue de ceux des deux autres groupes. Sans doute sentir est un mode de l'activité consciente; penser est l'acte propre de l'intelligence; mais *agir* n'en est pas moins autre chose que comprendre, autre chose aussi que

sentir. Il y a des êtres qui agissent sans comprendre et sans sentir, puisqu'on reconnaît, dans la nature, des agents, des causes aveugles et insensibles. Même chez l'homme, où les trois facultés sont inséparables, ce n'est pas la même chose d'agir, de penser et de sentir; car on peut sentir sans agir (et peut-être même est-ce alors que les émotions ont le plus de violence). On peut aussi penser sans agir; les natures indécises nous en fournissent la preuve. Enfin, tout le monde sait qu'un homme d'action n'est pas nécessairement un homme d'une sensibilité développée ou un homme de grande intelligence.

Les trois facultés, il est vrai, peuvent parfois se trouver réunies à un haut degré de développement chez un même sujet, elles forment alors l'homme supérieur; mais la nature est peu prodigue et elle semble d'ordinaire retirer d'un côté ce qu'elle donne de l'autre: c'est pourquoi, même lorsque les trois facultés sont puissantes chez un même individu, on voit d'ordinaire qu'elles ne le sont pas au même degré dans le même moment. Un homme d'action n'est pas souvent très sensible, ni toujours très intelligent. Chez le soldat, dont la première vertu est l'obéissance, l'activité se déploie très intense dans les travaux de la guerre, mais l'intelligence et la sensibilité sont souvent hors de cause. Les conquérants et les politiques n'ont pas grande réputation de sensibilité. Napoléon et Richelieu nous en fournissent l'exemple. On ne peut leur disputer la supériorité de l'intelligence, bien que souvent cette intelligence ait paru étroite autant que puissante, et, à tout prendre, assez exclusive; mais tous deux à coup sûr furent d'une extrême dureté. En général l'étroitesse des vues est une des conditions de la vigueur dans l'action. Si l'on a l'esprit très large, si l'on envisage le pour et le contre, les raisons se pressent, se multiplient, s'entre-détruisent; les méditatifs demeurent volontiers inactifs. Ils sont « spectateurs plutôt qu'acteurs », comme l'a dit Descartes*, en parlant de lui-même. Au contraire, plus les vues d'un homme sont

précises et déterminées, plus son action est énergique.

Influence de l'activité et de la volonté sur la sensibilité. — Mais, quoique distincte jusqu'à un certain point, l'activité, avons-nous dit, influe puissamment sur la sensibilité. Dans toute action naturelle, depuis le simple mouvement physique jusqu'au plus noble exercice de la pensée, agir est un plaisir. « Le plaisir est la fleur de l'activité. » Cela est si vrai, que, lorsqu'on ne peut faire ce qu'on aime, et que l'on est contraint de faire ce qui ne plaît pas, les sentiments finissent par se modifier. On ne fait pas d'abord ce qu'on aime, mais on finit par aimer ce qu'on fait. Cette loi est capitale en pédagogie. Il faut d'abord obtenir des enfants l'accomplissement du devoir; ils l'accompliront ensuite de mieux en mieux et avec un plaisir croissant. — Si nous considérons spécialement l'influence que la volonté, c'est-à-dire l'activité supérieure de l'homme, exerce sur la sensibilité, nous reconnaîtrons que cette influence est nécessaire, sans quoi il n'y aurait ni liberté ni morale. La volonté, en effet, *doit* commander aux sentiments et aux passions : comment le devrait-elle, si elle ne le pouvait ?

Influence réciproque de la sensibilité sur l'activité et la volonté. — Mais inversement, la sensibilité influe sur l'activité. Sentir vivement, être profondément et facilement ému, avoir des affections vives et tendres, est d'une immense importance pratique, en bien comme en mal. Régler la sensibilité est le plus sûr moyen d'amender la volonté. On agit toujours, en effet, en vue d'un bien, et la sensibilité est le ressort de l'activité. Tant vaut notre sensibilité, tant vaudra donc notre conduite. Il est notoire que ce qu'on fait le mieux, c'est ce qu'on aime; d'où il résulte que le premier devoir de l'instituteur est d'intéresser et de plaire. Il n'est rien que n'obtienne un maître qui se fait aimer. Les émotions jouent le plus grand rôle dans la vie humaine, et l'on pourrait dire que ce sont les passions qui mènent le ... que l'on considère les hommes collective-

ment ou individuellement. L'histoire et la vie privée le prouvent également : c'est en parlant au cœur, c'est par la grâce, le charme et l'attrait, qu'on arrive le plus sûrement à ses fins. Savoir prendre ceux dont on a besoin au moment où ils sont contents, ou savoir les rendre contents et les disposer favorablement est la première habileté. Les précautions oratoires n'ont point d'autre but; et les légendes de l'antiquité nous présentent un tableau fidèle de la réalité, lorsqu'elles nous montrent la force enchaînée par la beauté, la bonté et la grâce.

Influence de l'activité et de la volonté sur l'intelligence, et réciproquement. — L'activité en général influe sur l'intelligence. — Même lorsqu'on agit sans penser à ce qu'on fait, sans avoir de motif réfléchi, il faut bientôt que la pensée s'accorde avec l'action. L'homme est essentiellement logique, et forcément il doit trouver un motif à ce qu'il fait. S'il n'agit pas d'abord pour de bonnes raisons, il veut, au moins après coup, rendre raison de ses actes, et se crée au besoin une théorie pour les justifier. C'est ainsi qu'une mauvaise conduite, fût-elle d'abord accidentelle, finit par corrompre jusqu'au jugement.

La volonté s'applique à l'intelligence : alors a lieu le phénomène de l'attention, qui produit deux effets. D'abord l'attention concentre les lumières de l'esprit et par là en double la clairvoyance et la force. On exalte beaucoup l'inspiration qui emporte le savant, il serait peut-être plus exact de parler de son ardeur au travail et de sa force de volonté. Le génie n'est, on l'a dit, qu'une longue patience, et Newton*, interrogé sur la manière dont il avait découvert les lois de la gravitation*, répondait : « en y pensant toujours. » — Puis, l'attention dirige la pensée; c'est pour cela qu'on est, en partie du moins, responsable de ses pensées. Il y a des vérités qu'on est tenu d'admettre, qu'on n'a pas le droit d'ignorer ni de méconnaître. Non seulement donc la volonté peut augmenter la force de l'intelligence, mais elle doit encore la conduire et la diriger. C'est pourquoi la

grandeur intellectuelle, le génie scientifique, inspire non seulement de l'admiration, mais un certain genre de respect. Pour être un savant vraiment digne de ce nom, il ne suffit pas en effet de posséder l'intelligence, il faut encore avoir la probité scientifique, qui est une des formes de la volonté droite et du courage, car elle consiste à éviter la prévention, la précipitation, l'obstination dans l'erreur, et souvent à braver les préjugés, au mépris de ses propres intérêts. Ainsi, à la volonté revient toujours une part du mérite quand nous découvrons ou embrassons la vérité. La volonté de même, est toujours dans une certaine mesure, responsable de nos erreurs.

Mais, à son tour, l'intelligence influe sur la volonté. En général, la volonté est dirigée par la pensée, on agit suivant ce que l'on pense, et il faut voir clair pour se bien conduire. L'acte délibéré est, par définition, celui auquel on se décide pour des motifs, c'est-à-dire sur des pensées réfléchies et raisonnées. C'est ce qui fait qu'une vaste intelligence et une large culture accroissent notre liberté : plus nous savons, plus nous voyons de motifs et de possibles et mieux nous les pesons, plus libre est notre volonté.

Rapports de la sensibilité et de l'intelligence, du cœur et de l'esprit. — Reste à parler enfin des rapports mutuels de la sensibilité et de l'intelligence. Rappelons d'abord que les faits, ici encore, présentent un aspect bien distinct. Sentir très vivement, être profondément ému, ce n'est pas toujours penser avec lucidité ou largeur ; et une intelligence profonde ne s'allie pas nécessairement avec un cœur très tendre. Toutefois malgré la différence réelle qui existe entre ces deux facultés, il y a action et réaction incessante de l'une sur l'autre.

L'intelligence influe sur la sensibilité. — Penser, comprendre, chercher est une façon d'agir, c'est même notre vraie façon d'agir, à nous autres, êtres pensants ; or tout déploiement d'activité normale entraîne un plaisir. Celui de savoir, de chercher est sans contredit un des plus nobles ; c'est ce qui fait l'éternel attrait de la

philosophie et de la métaphysique*. Peut-être même y a-t-il plus de plaisir à chercher qu'il n'y en a à trouver; « pour le vrai chasseur, dit Lessing*, il y a plus de plaisir à courir le lièvre qu'à le prendre. » — Quand l'intelligence se développe, elle entraîne donc un développement correspondant de la sensibilité.

Mais de cela même résulte un autre effet qui, au premier abord, paraît tout contraire : un esprit très curieux, très attentif à une étude déterminée, trouve dans ses recherches des plaisirs particuliers, qui suffisent souvent à occuper toute son activité, par conséquent à la détourner des autres plaisirs, des plaisirs mauvais tout d'abord, mais parfois aussi des émotions les plus légitimes et les plus saines : c'est ainsi que le cœur peut arriver à se dessécher, comme on dit, pendant que l'esprit se fortifie et se développe.

L'intelligence influe non seulement sur la sensibilité morale, mais encore sur la sensibilité physique. Thomas Reid* raconte qu'un moyen infaillible pour lui de guérir ses accès de goutte était de s'absorber dans le jeu des échecs. Tout le monde sait qu'un des meilleurs moyens d'alléger une douleur, soit physique, soit morale, est de se distraire, d'occuper fortement son esprit d'un sujet étranger. Les moralistes enseignent, d'autre part, que le clair regard de l'intelligence suffit souvent pour remettre dans l'ordre les passions indisciplinées, quand on ose les regarder en face et les analyser. En effet, parmi toutes les choses qui nous troublent, combien il en est peu qui, regardées de la sorte, vaillent vraiment la peine qu'elles nous donnent! « A toutes tes pensées, dit Épictète*, demande froidement le mot du guet, et tu ne seras jamais surpris. »

Influence réciproque de la sensibilité sur l'intelligence. — La sensibilité, avons-nous dit, est le ressort de l'activité, elle l'est aussi de la pensée. On pense plus ou moins vivement, selon l'attrait ou l'intérêt qu'on y trouve, et rien n'est plus favorable au travail de l'esprit qu'une réelle émotion ou un puissant intérêt. C'est pour-

quoi le secret d'enseigner est d'intéresser. Ce qu'on aime, on le comprend vite et bien. Les plus grands esprits ne sont pas les esprits froids et méthodiques; les hommes de génie ne sont pas sans âme; la sensibilité joue chez eux un grand rôle. « Les grandes pensées viennent du cœur », a dit Vauvenargues*. Dans la science même, il y a de l'inspiration. Que de vérités scientifiques n'auraient pas été découvertes sans un certain enthousiasme pour la vérité; et combien l'amour de l'humanité n'a-t-il pas fait faire de progrès à certaines sciences, à la médecine par exemple!

Conclusion pédagogique. — Ainsi les trois groupes de faits psychologiques sont en action et en réaction continuelle entre eux, ils concourent, à chaque instant, à faire notre vie morale. Le but de l'éducation sera de développer à la fois et le plus possible les trois facultés. Elle fera des hommes d'action dont la volonté soit ferme, les habitudes saines et bien réglées; elle formera des hommes éclairés, d'une vive et vaste intelligence; elle développera le cœur aussi, notamment l'ardeur et la passion du bien. Une telle entreprise, d'après ce que nous avons dit, paraît, il est vrai, impossible à réaliser, puisque, à moins d'exceptions très peu fréquentes, les trois facultés semblent ne pouvoir atteindre simultanément un très haut degré de développement. Mais alors le travail de l'éducateur consistera à diriger ces trois facultés, de telle sorte qu'il leur fasse produire la plus grande somme possible d'énergie morale : il s'agit de faire d'un enfant donné un être humain aussi complet que possible, c'est-à-dire doué autant qu'il se peut d'une volonté droite et forte, d'une intelligence lucide et d'un bon cœur.

L'âme humaine, la personne morale, est comme un organisme dont toutes les parties se tiennent, sont solidaires entre elles. Avec quelles précautions ne convient-il pas d'agir sur un organisme d'une si merveilleuse délicatesse? Rien ne se perd de ce qu'on fait pour lui; aucune action exercée sur lui n'est sans effet. De ce

mécanisme si riche, si compliqué, il s'agit de tirer la plus belle harmonie possible. Mais il y a plus, ce n'est point un instrument inerte, que l'enfant, c'est un vivant doué de spontanéité* et destiné à se conduire seul : c'est une personne. L'éducateur doit surtout se proposer de l'amener au point où, de lui-même, il agira le mieux qu'il se peut, et manifestera par sa conduite une divine harmonie intérieure.

V^E LEÇON

Du caractère, par opposition à l'esprit et au savoir. De l'éducation proprement dite, par opposition à l'instruction. — Discussion du paradoxe* de Herbert Spencer*.

Trois sens du mot caractère : Sens large. — Sens étroit. — Sens propre. — Le caractère et l'esprit. — Le naturel.

L'éducation proprement dite et l'instruction. — Première thèse : il faut tout attendre de l'instruction, même et surtout le progrès moral. — Antithèse* : ne rien attendre de l'instruction pour le progrès de la moralité. — Arguments de M. Spencer. — Arguments *a posteriori*. — Arguments *a priori*. — Aveux. — Réfutation.

Utilité morale de l'instruction : — 1° Elle accroit la moralité privée. — 2° Elle améliore les relations sociales. — 3° Ses rapports avec la Religion.

Après les leçons précédentes, surtout la dernière, nous avons de quoi nous expliquer certaines distinctions essentielles en pédagogie, le sens précis de certains mots d'un usage continuel dans cette science, sur lesquels, par conséquent, il ne faut pas laisser d'équivoque. Par exemple : *éducation* et *instruction* sont des mots qu'on donne parfois comme synonymes, parfois comme opposés. Nous pouvons maintenant en fixer le sens. *Caractère* est un autre mot capital en matière d'éducation, car on peut dire que l'objet de l'éducation est essentiel

lement de former le caractère. — En nous expliquant sur ces divers points, nous allons être amenés à examiner, à trancher pour notre part un grand débat contemporain, dans lequel deux thèses opposées, absolues toutes deux, sont en présence. Nous verrons que ni l'une ni l'autre n'est l'expression complète de la vérité et qu'elles doivent être corrigées l'une par l'autre.

Trois sens du mot caractère. — Qu'est-ce que le caractère? Ce mot a trois sens au moins, assez distincts, mais qui ne diffèrent que par le degré d'extension : 1° un sens très général, très large, trop large; 2° un sens très déterminé, mais trop étroit; 3° un sens mixte, à la fois large et bien arrêté, qui est à nos yeux le sens propre.

Sens large. — Au sens le plus large, le caractère, c'est l'ensemble des trois facultés chez un individu donné, à un moment déterminé de sa vie, c'est-à-dire : ce qu'il a de volonté (énergie du vouloir d'une part, qualité ou direction du vouloir d'autre part); ce qu'il a de sensibilité (également sous le double rapport de l'énergie affective et de la direction des affections); ce qu'il a enfin d'intelligence et de savoir, ses manières propres de juger et de penser. Chez La Bruyère*, auteur des *Caractères*, ce mot a son sens le plus général; il s'applique à toutes les facultés, y compris leurs petites modifications accidentelles et jusqu'aux ridicules qu'elles comportent. Ce sens du mot caractère est trop large et n'est point l'acception usitée en pédagogie; passons à l'extrême opposé.

Sens étroit. — Caractère, d'après l'étymologie grecque, veut dire marque, signe distinctif. Or, la marque véritable d'un individu donné, ce qui le distingue surtout des autres, c'est, à ce qu'il semble, sa volonté, c'est ce qu'il a coutume de faire et de vouloir. Et même, dans sa volonté, ce qui paraît plus particulièrement important et distinctif, c'est l'énergie du vouloir. Aussi, caractère dans ce sens est-il synonyme d'énergie, de ferme volonté. Avoir *du caractère*, c'est avoir une volonté de fer; être *un caractère*, c'est être une personne qui

ne se laisse pas volontiers conduire par les autres, c'est avoir une grande initiative dans l'action, tenir beaucoup à sa propre volonté et avoir au besoin peu de ménagements pour celle d'autrui. — Ce sens, quoique très français, est trop étroit au point de vue de l'éducation; car, l'éducation a pour but non seulement de former des volontés énergiques, mais aussi des esprits éclairés et des cœurs bien réglés et bons.

Sens propre. — Dans un sens mixte, qui est pour nous le sens propre du mot, le caractère peut être défini : *La manière naturelle et constante d'agir et de sentir, propre à un individu donné.* L'activité, qui est inséparable des deux autres facultés, l'est particulièrement de la sensibilité; et, quand on parle du caractère d'un homme, d'un enfant, on entend surtout sa manière ordinaire, naturelle de se comporter, d'agir, de réagir, d'être ou de ne pas être ému dans des circonstances données.

Le caractère et l'esprit. — L'intelligence est un peu en dehors, comme on le voit; l'esprit n'entre pas ou n'entre que peu dans les éléments du caractère. Quelles sont, en effet, les épithètes habituellement attachées au mot caractère? Toutes conviennent à la volonté et au cœur, aucune à l'intelligence. Ainsi, on dit (et alors on songe surtout à la volonté) : un caractère ferme, énergique, droit; ou bien (ayant plutôt égard au cœur) : un caractère doux, bon, aimable, tendre, passionné, irritable, etc. Mais personne ne dira jamais, dans un langage tant soit peu correct : un caractère éclairé, savant, spirituel. Par où l'on voit que, dans le caractère proprement dit, les dons de l'intelligence entrent pour peu; voilà ce qu'on veut dire quand on oppose caractère à esprit. On veut dire qu'un excellent et noble caractère est compatible avec une médiocre intelligence, et inversement, qu'une vaste et brillante intelligence n'entraîne pas nécessairement un caractère noble, généreux ni même droit.

La distinction est donc suffisamment motivée et très

importante. Pour l'éducateur qui a une grande idée de sa tâche, le but est bien de former l'homme entier; mais c'est avant tout de former l'âme proprement dite, même indépendamment de l'esprit. Le principal, n'hésitons pas à le dire, est de former le cœur, le caractère, et de le former loyal et bon, plutôt que d'orner l'esprit. Car, l'esprit est comme une arme à deux tranchants; il devient facilement un danger pour ceux chez qui il n'est pas dominé, réglé et comme orienté par un caractère droit et pur.

Le naturel. — Et le *naturel*, que signifie donc ce mot? Le naturel, c'est le caractère pris à l'origine, dans sa racine première chez l'enfant, antérieurement à toute culture, à toute habitude prise, à toute acquisition provenant de l'expérience ou de l'éducation. Le naturel, c'est donc la manière d'agir, de réagir et de sentir, qui se manifeste, chez un être déterminé, dès le berceau, avant toute expérience et toute culture; c'est le fond premier de ce qui sera le caractère. Le caractère est le naturel modifié, modelé par l'action de toutes les circonstances au milieu desquelles il s'exerce et se développe; c'est le naturel de l'adulte, tel qu'il est devenu après toutes les modifications volontaires et involontaires qui se produisent de l'enfance à la maturité. On peut dire aussi : le caractère de l'enfant; mais alors on prend ce mot comme synonyme de naturel; d'ailleurs le naturel reste bien peu de temps sans se modifier; dès le berceau des habitudes acquises viennent s'ajouter aux dons de nature. Chez l'adulte, le caractère contient encore, à coup sûr, quelques restes du naturel, mais il contient en outre toutes sortes de dispositions, qualités ou défauts, acquises dans le cours de la vie.

Le but de l'éducation est de prendre le naturel tel qu'il est et de le modifier pour le mieux, afin de former le caractère; il faut tirer le caractère bon du naturel tel qu'il est donné, comme le sculpteur tire d'un bloc de marbre la statue : cela aussi est une œuvre d'art.

L'éducation proprement dite et l'instruction. —

L'objet de l'éducation *proprement dite*, quand on l'oppose à l'instruction, est précisément la culture de la volonté et du cœur, par opposition à celle de l'intelligence. La culture intellectuelle se fait par les maîtres, l'étude, les livres, dans les écoles; l'éducation commence dès le berceau, et se fait d'abord, se fait surtout dans la famille, par les parents, par la nourrice même. La question est de savoir, maintenant, si ces deux branches de la *culture* générale sont sans rapports entre elles, ou, si elles ont des rapports, quels ils sont?

Dans un sens tout à fait large, l'éducation comprend la culture de toutes les facultés, si bien que l'instruction n'est alors qu'une partie de l'éducation; et on l'appelle elle-même éducation dans une certaine façon de parler. Mais quand on oppose ces deux choses, la question qui se présente est celle-ci : Peut-on, oui ou non, agir sur le cœur, sur la conduite, sur le caractère, par l'esprit et par la culture intellectuelle? Cette question, de nos jours, est une des plus controversées. Il y a deux thèses en présence, dont la première et la plus répandue tombe dans certains excès, certaines naïvetés, qui provoquent, par réaction, la thèse inverse ou antithèse. Examinons-les tour à tour.

Première thèse : Il faut tout attendre de l'instruction, même et surtout le progrès moral. — Une première opinion, celle qui domine chez nous, consiste à croire qu'il faut cultiver l'esprit autant que possible, pour le plus grand bien du cœur et du caractère. C'est cette opinion qui inspire les ardeurs admirables dont nous sommes témoins en faveur de l'instruction à tous les degrés, surtout de l'instruction populaire; c'est d'elle qu'émanent ce bon vouloir illimité, cet enthousiasme public et privé pour l'enseignement, les maîtres et les écoles. Qu'espère-t-on en multipliant les écoles, en multipliant les instituteurs? — On espère, dans l'ordre temporel : procurer la grandeur et la puissance de la patrie, assurer le bon ordre dans la nation, en formant de bons citoyens, animés d'un bon esprit, en diminuant le

nombre de ceux qui troublent la société; et dans l'ordre de la moralité pure, on espère faire un pays sage et libre, où chacun ait le sentiment de ses devoirs et de ses droits, en d'autres termes, augmenter la valeur morale des hommes, les rendre plus doux et plus justes dans leurs relations, les élever en dignité et en vertu. En un mot, on compte par l'instruction, obtenir un progrès moral autant qu'un progrès intellectuel.

L'antithèse* : Ne rien attendre de l'instruction pour le progrès de la moralité. — Cette thèse, développée chaque jour et de tous côtés avec passion, est dénoncée avec violence par certains penseurs, comme le dernier degré de naïveté et presque de niaiserie. Le plus curieux, c'est que les auteurs qui apportent le plus de vivacité à cette réfutation ne sont pas ceux qui, d'une manière générale, se défient de l'esprit et du savoir, mais sont des savants, des philosophes, qui font profession de cultiver leur esprit le plus possible et même d'ouvrir des voies nouvelles à la pensée. Des hommes fort spirituels et savants entre tous, sont les premiers à déclarer, qu'espérer quelque chose pour la morale de la culture intellectuelle, de l'étude, de la lecture, des livres, des écoles, c'est une pure sottise de notre temps : tel est M. Herbert Spencer*. Dans son livre intitulé : *Introduction à la science sociale*, il se rit de l'enthousiasme universel pour l'instruction publique et pour l'école.

Arguments de M. Spencer*. — Les arguments généraux de M. Spencer* reviennent aux suivants :

L'instruction n'est pas la *seule* chose nécessaire pour améliorer la conduite. — Et ce philosophe croit faire un raisonnement valable en la déclarant vaine parce qu'elle n'est pas l'*unique* chose nécessaire ! De ce qu'elle n'est pas suffisante, s'ensuit-il qu'elle n'est pas utile ? Notre logicien n'est-il pas pris en flagrant délit de raisonnement illégitime?

Il attribue les divers degrés de moralité uniquement à l'infériorité originelle des uns, à la supériorité de nature chez les autres. — C'est en prendre bien facile-

ment son parti; et si l'on acceptait cette doctrine, il faudrait conclure qu'il n'y a rien à faire pour améliorer les hommes, qu'ils seront à jamais ce qu'on les voit; car s'il y a un moyen d'agir sur des êtres intelligents, ce doit être apparemment en s'adressant à leur esprit, et c'est cela même qu'on déclare chimérique.

Mais venons au détail de cette discussion : les raisons alléguées sont de deux genres.

Arguments *a posteriori*. — Les arguments tirés des faits et invoqués par M. Spencer* sont en partie fort bons lorsqu'on les considère en particulier; mais ils sont souvent à côté ou en dehors du sujet. Ce sont des arguments *a posteriori*, (c'est-à-dire, tirés de l'expérience, par opposition aux arguments *a priori*, tirés de la raison seule, et valables avant l'expérience même). — Tout ce qu'il dit de la malhonnêteté de certaines personnes pourtant fort éclairées, est vrai; oui, il est certain qu'en fait les hommes les plus instruits ne sont pas toujours les meilleurs, ni les ignorants toujours méchants. Mais quand il constate que les recommandations perpétuelles, les exhortations et les réprimandes servent peu, il est à côté de la question; car l'instruction ne consiste pas à réprimander sans cesse, mais bien à éclairer, à donner des raisons, à cultiver le jugement.

Arguments *a priori*. — Les arguments *a priori* ne valent guère mieux; car s'il est très vrai qu'il n'y a nulle raison pour qu'on soit meilleur par cela seul qu'on saura lire, écrire, calculer..., il est vrai aussi que l'acquisition de ces connaissances n'est pas le but et le terme de l'instruction, mais seulement un moyen. Quand on s'en tient là, c'est qu'on y est forcé, et cela même, croyons-nous, n'est déjà pas sans quelque profit. Mais l'instruction véritable consiste à savoir par les causes et à se rendre compte des événements : voilà ce qui est de nature à rendre l'homme plus sage. Lire, écrire, compter, ce ne sont là que les premiers bégaiements de l'instruction.

Le réquisitoire de notre auteur contre l'instruction de

seconde main et contre les livres n’a que faire ici. Nous sommes avec lui pour les leçons de choses, et il ne saurait être raisonnablement contre nous, si nous entreprenions l’apologie* du livre comme moyen d’instruction.

Quant à sa conclusion finale, elle revient à ceci : On n’agit sur la conduite qu’en agissant sur les sentiments. — Nous l’accordons. Mais la question est de savoir précisément si l’on n’agit pas sur les sentiments par l’instruction. M. Spencer* a omis cette considération ; or c’est là l’objet même du débat. Si l’influence de l’instruction sur la moralité n’est pas directe, elle est indirecte, mais en est-elle moins réelle ? L’instruction agit par une modification graduelle des sentiments, modification que la culture de l’esprit entraîne, et qui à son tour modifie la conduite. Il convient d’insister sur cette discussion.

Aveux. — Commençons par de larges aveux, car il y a beaucoup de vrai dans la thèse de M. Spencer*.

Oui, le caractère, le cœur sont ce qui importe le plus au monde ; non, l’esprit ne suffit pas, et la culture intellectuelle n’est pas toujours, n’est pas sûrement un remède à nos désordres. Il est incontestable que la chose la plus précieuse, c’est la bonté : une nature délicate, des sentiments généreux entraînent avec eux, bien plus sûrement que ne fait la force de l’intelligence ou la finesse de l’esprit, des conséquences heureuses pour la tenue morale et la conduite. « Quand Dieu fit le cœur de l’homme, nous dit Bossuet*, il y mit premièrement la bonté. » Ce qui est certain, c’est que la bonté est la chose la plus admirable qui soit en nous. Inutile d’insister sur ce qu’aucun éducateur n’a jamais nié. Il est des personnes sans instruction et d’une intelligence modeste qui sont dignes de toute vénération ; il y a des esprits supérieurs, de grands politiques, des hommes de génie, qui sont comme des démons sur la terre par le mal qu’ils font au genre humain ; enfin les exemples ’hommes très savants que leur grand esprit

n'a pas empêchés d'être de fort malhonnêtes gens.

Réfutation. — Mais, de ce que instruction et éducation ne sont pas synonymes, s'ensuit-il qu'il n'y ait entre ces choses aucun rapport? — C'est là le côté paradoxal et chimérique de la théorie de M. Spencer*. De même que le cœur et le caractère influent sur le développement intellectuel; de même qu'il y a une probité scientifique nécessaire au savant et sans laquelle le génie même inspirerait moins de confiance; de même enfin, que l'instituteur aime à bon droit voir arriver dans sa classe des enfants dociles, obéissants, bien élevés, persuadé que pour ceux-là l'enseignement n'est jamais stérile, — de même et réciproquement, je dis que l'intelligence ne peut pas être cultivée, agrandie, ennoblie sans profit pour le cœur et le caractère, par conséquent pour l'éducation. C'est ce qu'il s'agit de démontrer.

M. Spencer* parle, en vérité, comme si c'était un avantage moral de ne rien savoir. — Ne rien savoir est certes excusable dans certains cas, et on peut, après tout, être un esprit borné sans être pour cela un méchant homme; mais, toutes choses égales, l'instruction accroît notre valeur : comment en serait-il autrement? Chez un être comme l'homme, dont « l'essence est de penser », comment la culture de la pensée serait-elle sans importance, sans influence sur les autres facultés? Au dire du philosophe anglais que nous réfutons, la science, l'intelligence, serait presque un désavantage : il semble nous conseiller de nous en méfier, tant il déploie de verve à nous peindre d'habiles gens trichant au jeu, de savants médecins empoisonneurs, des hommes d'esprit sans scrupules, etc., etc. Sans doute, l'instruction peut devenir funeste chez certains hommes d'une perversité radicale et incorrigible; mais en général, elle rend les plus grands services à la moralité. C'est ce qu'a bien compris un compatriote de M. Spencer*, l'historien Macaulay*. Dès 1847, dans un discours à la Chambre des Lords sur l'instruction du peuple, il développe cette idée, que, pour arriver à diminuer le nombre des prisons et des

bagnes, il faut multiplier les écoles et les maîtres ; et il conclut (chose remarquable à cette date et en Angleterre) à l'instruction obligatoire. Et M. Spencer* lui-même oublie sans doute qu'il a écrit autrefois des pages excellentes sur l'utilité de l'instruction comme « moyen de discipline ». « Il n'est pas douteux, disait-il alors en d'excellents termes, que l'instruction n'augmente nos sentiments de dignité, de fierté et d'indépendance morale, en même temps qu'elle nous donne un meilleur jugement et nous habitue à mieux raisonner. »

Pris tour à tour, tous ses arguments d'aujourd'hui paraissent bien faibles. La statistique, dit-il, montrerait que le linge propre et l'eau fraîche font la moralité, aussi bien et mieux que l'instruction; car les misérables qui remplissent les prisons sont aussi généralement malpropres qu'ignorants. — Mais cette ironie porte à faux, si en effet la propreté a une action sur la moralité : oublie-t-il donc l'apologie de l'hygiène qu'il fait si bien lui-même en d'autres endroits, et le rapport étroit de l'état d'abjection* physique avec la laideur morale?

Son tableau pessimiste* des mœurs actuelles est de pure fantaisie : les hommes ne sont pas si méchants qu'il les peint. Dans les grandes villes mêmes, où se trouvent réunies les classes d'individus les plus diverses et les extrêmes du mal comme du bien, on est étonné encore de la douceur des relations et du nombre relativement restreint des méfaits. — Sur tous les points, l'attaque de M. Spencer* se trouve ainsi en défaut et n'est pas difficile à repousser.

Si nous prenons maintenant l'offensive, notre théorie, croyons-nous, paraîtra autrement solide que la sienne.

Utilité morale de l'instruction. — L'instruction, disons-nous, est utile moralement et rend de grands services à l'éducation. D'abord, elle cultive l'esprit, par où elle accroît déjà la dignité de l'homme. Puisque l'homme par nature est un être pensant, on est plus homme quand on sait que quand on ignore, et quand on pense bien que quand on pense mal. A qui ferait-on croire

qu'il ne sert à rien pour se conduire de savoir où l'on va, et de voir clair? Notre philosophe parle comme si la seule bonne intention suffisait pour être le plus honnête homme possible; mais c'est là une erreur. Il ne suffit pas de vouloir faire son devoir, il faut encore le connaître. Or, les devoirs s'enseignent et s'apprennent; l'étude de la morale est une branche de l'instruction : donc celle-ci, à ce titre au moins, est utile pour la bonne conduite. M. Guizot* dit dans ses Mémoires : « Je puis me rendre ce témoignage, que j'ai toujours eu l'intention arrêtée de faire mon devoir; mais je ne suis pas certain que je l'aie toujours connu. » L'instruction morale, qui nous apprend nos devoirs, est donc une garantie pour la moralité : elle assigne à nos bonnes intentions une bonne direction, alors qu'elles pourraient en prendre une mauvaise. Ainsi, elle vaut, et par elle-même, et par la direction qu'elle donne à la volonté.

Si nous descendons dans le détail, nous verrons qu l'instruction est utile et à la morale individuelle et à la morale sociale, et qu'enfin elle nous met à même d'avoir une conception plus haute de la Divinité même et de notre destinée.

1° La moralité privée est accrue par la culture de l'esprit. C'est M. Spencer* lui-même qui nous l'a dit : « Cette culture accroît nos sentiments de dignité et d'indépendance. » De plus, l'instruction, l'étude, l'occupation de l'esprit sont d'admirables diversions à toutes les misères et à toutes les petitesses de la vie. Être occupé est un grand bien; vivre des choses de l'esprit est peut-être le plus grand de tous. Cela nous garde de certaines chutes, guérit parfois nos maladies morales, nous désabuse des passions. Les bienfaits de l'instruction sont donc incontestables et immenses : par l'habitude de comprendre, de chercher, de voir les choses de haut, l'esprit grandit et se prend de plus en plus en estime.

Prenez garde, dira-t-on, d'enivrer d'orgueil ces prétendus savants! — La réponse est facile : si quelqu'un est

assez sot pour s'enorgueillir de sa science, faites-le étudier davantage : en voyant le peu qu'il sait et ce qu'il lui reste à apprendre, il sera bientôt guéri de sa vanité. C'est un fait incontestable : les plus grands savants sont les plus modestes, parce qu'ils savent à quel insondable inconnu confine de toutes parts notre science. Montaigne l'a dit : « Il est advenu aux gens véritablement savants ce qui advient aux épis de blé : ils vont s'élevant et se haussant, la tête droite et fière, tant qu'ils sont vides; mais quand ils sont pleins et grossis de grain, en leur maturité, ils commencent à s'humilier et à baisser les cornes. »

Enfin (toujours sans sortir de la vie individuelle) l'habitude de l'étude n'est autre chose que celle des pensées justes et exactes, et c'est là une admirable discipline pour la volonté même. Les études littéraires quoique moins exactes, sont plus propres encore que les études scientifiques à élever les âmes : elles nous donnent le goût de la beauté, et ce goût on le porte partout avec soi; dans la conduite, il devient le goût de l'ordre, de la convenance. N'est-ce rien que cette délicate habitude de considérer toutes choses au point de vue de la dignité et de la beauté? Cela est-il sans rapports avec la délicatesse morale?

2° Si nous passons à la vie sociale, nous trouvons que l'instruction nous éclaire sur les rapports véritables des hommes, sur la solidarité des membres d'une même société, sur les vrais intérêts et les droits des personnes. Puis, rien n'est plus propre que l'instruction à nous disposer comme il convient à l'égard de ce vaste ensemble des choses dans lequel nous sommes si peu. Par elle, nous voyons la vraie place de l'homme dans l'univers, et ce qu'il vaut, et nous apprenons à le respecter; mais par elle aussi, nous voyons l'ordre universel étreindre, borner de toutes parts notre liberté, et nous jugeons du peu que serait l'humanité si elle ne mettait par la raison un ordre sévère dans sa conduite. Chez nous, l'activité est libre; si elle n'est dirigée bien, elle de-

vient facilement déréglée; tandis que l'ordre est assuré partout dans les choses, le désordre sera en nous si nous n'y prenons garde. L'ordre dans l'humanité ne sera réalisé que si nous le voulons; c'est à nous à faire notre propre discipline.

La hauteur de vue que donne la contemplation de l'univers n'est-elle pas aussi un bien inappréciable? Lorsqu'on ne sait rien, on s'exagère facilement les petits biens et les petits maux de la vie; au contraire, moins ignorant, on reconnaît qu'il est bien peu de ces maux et de ces biens qui valent le souci qu'ils nous causent; alors on prend la vie pour ce qu'elle est. Mais, dira-t-on, c'est tomber dans le scepticisme*. — Non, mais dans cette juste défiance de nous-mêmes, qui réglée par la raison, devient l'esprit de modestie et de tolérance. C'est là le commencement de la sagesse dans la vie sociale. Pour qui a compris combien la vérité est difficile à trouver, il n'en coûte pas de respecter tous les efforts sincères de ceux qui la cherchent : on n'a plus alors la folie coupable de vouloir imposer violemment aux autres ses opinions.

3° Enfin, lorsqu'on est arrivé à un savoir assez large, on prend une plus belle et une plus haute conception de l'ensemble des choses, et par suite, de leur cause, c'est-à-dire de la Divinité. Les sciences naturelles en particulier nous révèlent toutes une raison supérieure, une intelligence souveraine : arriver à Dieu par ces considérations, c'est se faire une *religion naturelle,* qui n'exclut pas l'autre, mais qui s'y ajoute. L'étude est donc une façon de plus de s'élever à Dieu et il n'en est pas de meilleure. Plus on sait, en effet, plus on se persuade que rien n'est livré au hasard, mais qu'une souveraine raison dispose et mène toutes choses, les choses humaines selon la justice, comme les choses physiques selon un ordre immuable; et que, par suite, tôt ou tard, d'une manière ou d'une autre, il sera fait à chacun selon ses œuvres.

VI[e] LEÇON

De l'activité en général et de l'instinct.

Raisons de commencer par l'étude de l'activité. — Raisons psychologiques et métaphysiques*. — Raisons morales.

Coup d'œil sur l'activité universelle dans les règnes inférieurs de la nature. — Activité et ordre dans les corps bruts (exemples empruntés à l'astronomie, à la physique, à la chimie, etc.) — Activité et ordre dans le règne végétal (mécanisme, dynamisme*). — Activité et ordre dans la vie animale.

L'instinct proprement dit : où il commence et ce qui le caractérise par opposition aux activités inférieures : Instincts de divers degrés : Exemples.

Caractères de l'instinct (cinq caractères fondamentaux d'après Cuvier* et Flourens*).

Nature de l'instinct par rapport à l'intelligence proprement dite (ils sont en raison inverse l'un de l'autre).

Applications et réflexions pratiques.

Jusqu'ici, nous avons pris une vue synthétique* de la vie psychologique. Nous passons enfin à l'analyse des faits de conscience. Nous commencerons par l'étude de l'*activité*. En voici les raisons :

Raisons de commencer par *l'étude de l'activité*. — Raisons psychologiques et métaphysiques*. — L'activité n'est pas une faculté de même ordre que les autres : elle n'est pas sur le même plan dans le tableau. Elle est leur fonds commun, l'essence même du sujet conscient, ce qu'il y a de plus fondamental dans l'âme. L'activité, c'est nous-mêmes, c'est le support, ou mieux le sujet commun de la sensibilité et de l'intelligence; car jouir, souffrir, penser, vouloir, ne sont que différentes manières d'agir et de réagir. Ainsi, l'activité est antérieure, non antérieure dans le temps (car l'ordre chronologique serait artificiel, nos facultés agissant toutes simultanément), mais antérieure par nature et dans l'ordre logique à la sensibilité et à l'intelligence.

Elle est plus essentielle et plus profonde, elle est

notre fonds même, et comme la racine de notre être. Et ce n'est pas seulement dans la vie psychologique que l'activité est l'essence même de l'être : à tous les degrés de l'existence, l'activité est ce qu'il y a de plus général et de plus essentiel. Tout être agit, se manifeste, produit des effets, sinon il nous serait inconnu et ne serait pour nous qu'un pur néant. N'agir pas, ce serait littéralement n'être pas. Cela est si vrai, que ce qui mesure les degrés de l'être c'est précisément le degré d'activité.

L'être inférieur, est celui qui agit d'une manière inférieure, mécanique, se bornant à rendre et à transmettre les impulsions qu'il reçoit. Encore, chez les corps bruts, l'inertie même n'est-elle pas l'absence totale d'activité, mais simplement la persistance de l'être dans le même degré et dans le même mode d'action. C'est l'inaptitude des corps à se donner à eux-mêmes le mouvement, ou à modifier d'eux-mêmes, soit en quantité, soit en direction, le mouvement qu'ils ont reçu. Ainsi, la pierre est inerte : si aucune force étrangère ne vient agir sur elle, elle ne se déplacera pas spontanément*. Mais elle tend vers le centre de la terre, elle suit la terre dans son mouvement de rotation, elle est formée de molécules qui sont liées les unes aux autres par la force de cohésion; or la cohésion est une activité, l'attraction, la pesanteur manifestent de l'activité.

A mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, on trouve une activité qui, de mécanique, devient spontanée*, c'est-à-dire une activité que les êtres déploient d'eux-mêmes et qui n'est pas une simple répercussion* des actions subies. La plante, à plus forte raison l'animal, et surtout les animaux supérieurs, ont une façon propre de réagir et de manifester leur activité. On passe du pur *mécanisme* au *dynamisme**, qui est la manifestation spontanée* de certaines forces, emmagasinées pour ainsi dire, et en provision dans certains êtres, les vivants. Ces forces produisent des effets spontanés*, c'est-à-dire qui viennent d'elles-mêmes et d'elles seules, et auxquels

souvent on ne s'attend pas. Le suprême degré de l'activité spontanée*, c'est l'activité raisonnable et libre, qui déjoue les prévisions, et qui consiste à faire sans contrainte des actes qui ne sont pas nécessairement déterminés par les influences extérieures.

Raisons morales. — Si l'on considère plus particulièrement l'activité humaine, elle prend le nom de volonté. Or il y a des raisons morales de premier ordre, pour qu'une psychologie, surtout une psychologie faite en vue de l'éducation, commence autant que possible par une théorie de la volonté; car c'est là l'essentiel chez l'homme, c'est le noyau de la personnalité morale. C'est la volonté surtout qu'il s'agit de former et de régler, c'est donc elle qu'il s'agit avant tout de connaître. Au plus vite faisons connaissance avec la liberté, que nous aspirons à conduire et à laquelle l'éducateur doit faire de continuels appels. Quels moyens avons-nous d'agir sur elle et que pouvons-nous en attendre?

Coup d'œil sur l'activité universelle dans les règnes inférieurs de la nature. — L'activité humaine est celle qui nous intéresse exclusivement, mais, pour la bien connaître, nous devons commencer par jeter un coup d'œil sur les degrés inférieurs de l'activité dans l'univers.

L'homme est ce qu'il y a de plus élevé dans la nature; mais il est quelque chose de la nature, il a dans l'univers des attaches de tout genre. Il est en commerce continuel avec les forces inférieures, que son activité libre gouverne; il s'élève bien au-dessus de ces forces naturelles, mais il y plonge par ses racines. Pour bien le connaître, il faut donc le placer à son rang dans l'univers, voir ses points d'attache avec le reste de la création, dont il est le suprême effort et la plus parfaite production. N'oublions jamais que l'homme n'est point un hôte étranger dans la nature.

Considérons donc les activités inférieures qui supportent, préparent et annoncent l'activité libre, et sont partout répandues au-dessous de nous. Partout ces éner-

gies, ces activités se montrent admirablement réglées; le spectacle de cet ordre sera pour nous un enseignement précieux : car si dans l'univers tout agit en ordre, nous comprendrons mieux que notre devoir est d'agir, nous aussi, selon l'ordre, si nous ne voulons pas que l'être qui s'appelle lui-même le roi de la création en devienne le scandale.

Puisque le soin nous est laissé de nous guider nous-mêmes, puisque nous avons une activité que rien ne contraint, mais qui doit trouver en elle-même sa règle, nous devons, par la discipline volontaire et la moralité, imiter l'ordre qui éclate partout. L'ordre d'un nouveau genre que nous réaliserons de la sorte, sera plus admirable encore, étant l'œuvre d'une activité libre et raisonnable.

Activité et ordre dans les corps bruts. — Si l'on considère d'abord les corps bruts, on voit, avons-nous dit, que le mécanisme rigide, absolu qui les régit n'est pas exclusif de certaines forces, de certaines énergies, sans lesquelles le plus infime des corps ne serait pas concevable. Un corps brut est un agrégat* de molécules cohérentes : la cohésion, voilà une première force, une première manifestation d'activité et pour ainsi dire de vie. Toutes les propriétés physiques manifestent ainsi une activité, depuis la plus humble jusqu'à la plus riche et à la plus complexe. La résistance, par laquelle un corps refuse de se laisser anéantir, l'incompressibilité, l'élasticité, etc. sont autant de manifestations d'une force active dans les corps bruts.

Les astres sont animés de mouvements d'une prodigieuse intensité : d'un mouvement de projection; puis d'un mouvement d'attraction vers un certain centre, qui les retient dans une orbite* déterminée.

Si on quitte ces grands mouvements d'ensemble pour considérer à la surface de la terre les forces particulières, on trouve que la chaleur, la lumière, l'électricité, sont autant de modes de mouvement, donc d'activité et d'énergie. Le magnétisme est une force plus compliquée

et plus originale, car l'aimant a deux pôles, attire et repousse à la fois. Tout le monde connaît cette expérience : on place un barreau aimanté au-dessous d'un plateau horizontal ; on saupoudre le plateau de limaille de fer ; et l'on voit les parcelles de fer se disposer régulièrement en lignes divergentes*, former des courbes d'une symétrie parfaite.

A mesure qu'on s'élève, ces signes d'ordre se multiplient : ainsi, lorsque le chimiste soumet l'eau à l'action de la pile, elle se décompose en ses éléments, oxygène et hydrogène. L'oxygène se porte toujours au pôle positif, et l'hydrogène au pôle négatif. Ainsi, l'ordre se produit là où il y avait un mélange homogène*, et en apparence un chaos. Quand on décompose le nitrate d'argent au moyen de la pile, l'acide nitrique se porte sur l'un des pôles, et l'argent forme sur le pôle opposé un arbre d'argent d'une régularité admirable. L'acétate de plomb, décomposé de la même manière, forme des feuilles de fougère. On voit, selon la belle expression du savant anglais Tyndall*, « les atomes marcher en cadence. » La même chose a lieu dans les phénomènes de cristallisation. Le flocon de neige est un cristal d'une forme tellement régulière, qu'elle ravit le géomètre et paraît au philosophe une merveille aussi précieuse que le diamant. Les cristaux de glace que l'on voit sur les vitres pendant l'hiver forment de très beaux dessins représentant des fleurs et des feuilles. Soufflez dessus avec précaution, et pourvu que la température du dehors soit assez basse, vous verrez bientôt les feuilles et les fleurs se reformer, les molécules d'eau reprendre peu à peu leur place première. Ainsi partout les forces naturelles, toutes fatales et aveugles qu'on les dit, nous apparaissent soumises à une direction et manifestent l'ordre. Ce spectacle devient de plus en plus admirable, à mesure qu'on s'élève dans le monde végétal et animal.

Activité et ordre dans le règne végétal. — Chez la plante, les feuilles vertes décomposent sous l'influence de la lumière l'acide carbonique, s'assimilent* le carbone

et rejettent l'oxygène. C'est par là qu'elles purifient l'air, et restituent sans cesse à l'atmosphère l'oxygène, altéré par la respiration des animaux et les combustions de tout genre. Toutes les plantes offrent d'autres phénomènes d'activité plus ou moins compliqués. Toutes plongent leurs racines vers l'obscurité, tandis que leur tige cherche la lumière. Qu'on renferme dans une cave une plante grimpante, s'il y a une petite ouverture, laissant pénétrer quelque lumière, elle s'étend pour ainsi dire et se glisse de ce côté. Les plantes savent en quelque sorte reconnaître le milieu le plus favorable à leur développement, et démêler dans le sol les sucs nutritifs qui leur conviennent. Que dire de la sensitive, qui ferme ses feuilles et abaisse ses rameaux au moindre choc? de la dionée, plante carnivore, qui témoigne presque d'un instinct véritable, lorsqu'elle se referme sur les insectes venus pour puiser son nectar, et littéralement les absorbe? Il y a là déjà presque une vie animale.

Dans le règne animal. — Dans la vie animale, les phénomènes de ce genre se compliquent de plus en plus; nous arrivons à l'*instinct*, bien au-dessus duquel on verra enfin émerger, pour ainsi dire, l'intelligence proprement dite.

Les tissus de l'animal sont le théâtre d'une vie multiple et intense. Le corps de tout animal est composé de cellules vivantes, dont chacune est comme un animal, à son tour; ces cellules sont avides des éléments nourriciers, et la circulation et la respiration n'ont pas d'autre objet que de les leur procurer.

Un globule rouge du sang est, à lui seul, une merveille pour l'observateur. Il vient aux poumons se charger d'oxygène, retourne dans les tissus, leur laisse l'oxygène et les débarrasse de l'acide carbonique, qui est rejete au dehors par *l'expiration*.

L'acte réflexe* et l'instinct proprement dit. — Arrivons aux grandes manifestations de la vie, à l'activité complexe, dont les animaux nous donnent le spectacle; c'est là que nous rencontrerons l'instinct propre-

ment dit. Il commence avec l'organisation supérieure, c'est-à-dire, à la fois compliquée et simple; simple, car malgré sa complexité, elle est centralisée grâce au système nerveux. Les parties nombreuses et très diverses, ainsi liées entre elles, permettent un ensemble d'actions et de réactions, par suite une spontanéité* de mouvements bien supérieure à celle que nous offrent tous les cas précédents. C'est ce qui caractérise la vie animale.

On peut considérer comme faisant la transition entre les activités inférieures et l'instinct, l'action réflexe*. Quand on tousse, quand une frayeur soudaine nous fait pousser un cri, quand une grenouille décapitée exécute encore des mouvements de fuite, etc., ces différents actes sont des actions réflexes*. L'action réflexe est un mouvement coordonné et compliqué déjà, mais qui n'est accompagné d'aucune conscience chez l'animal, et qui est soustrait à sa volonté.

L'instinct ne diffère de l'action réflexe* que par le degré de complexité et de perfection. Certains savants le définissent : un système d'actions réflexes*. Pour nous, toutefois, cette définition est insuffisante, car nous considérons surtout la vie psychologique, et les instincts qui nous intéresseront, entre tous, sont les instincts du cœur et de l'intelligence, bien supérieurs aux simples mouvements instinctifs. Mais nous nous élèverons en temps et lieu de l'instinct en général aux instincts humains. Pour le moment, étudions l'instinct dans les régions de la nature où il éclate et où il domine seul, c'est-à-dire dans l'animal.

Nous avons pour cela d'autant plus de raisons que l'homme est animal lui-même, et que tout ce qui est vrai de l'animal s'applique à lui, se retrouve plus ou moins en lui. Sa raison et son intelligence le placent fort au-dessus, assurément; mais s'il a une vie intellectuelle et morale, n'oublions pas qu'il a aussi et tout d'abord une vie animale, avec des besoins et des instincts, dont il n'est pas entièrement le maître.

Définition de l'instinct. Exemples. — On appelle

instinct le mode inférieur de l'activité chez les vivants. *C'est un mode d'activité irréfléchi, purement naturel, automatique, ignorant de ses fins et imperfectible.*

C'est par instinct que le poulet, avant toute expérience, saisit avec le bec la graine ou l'insecte qui se trouve à sa portée; c'est par instinct que le petit canard se jette à l'eau et nage, c'est par instinct que les oiseaux font leur nid au printemps, que les oiseaux voyageurs discernent le moment du départ et que dans les airs ils s'orientent. Mais c'est chez les insectes que nous voyons le triomphe de l'instinct : rappelons seulement la fourmi, qui réduit d'autres fourmis en esclavage et domestique les pucerons; les abeilles, dont tout le monde connaît les merveilleux travaux et la discipline sociale; l'araignée, dont la toile est de la plus haute géométrie; tous ces insectes enfin qui, prévoyant qu'ils doivent mourir avant l'éclosion de leurs œufs, ont soin de les déposer dans le corps d'un animal mort, afin que les larves aient une nourriture assurée.

Chez les mammifères les instincts sont très nombreux, mais déjà moins mécaniques, plus voisins de l'intelligence : l'écureuil fait provision d'avelines et de noisettes pour l'hiver, le castor bâtit ses digues, le chien et le renard cachent leur proie, le chat même tout jeune se met sur la défensive en voyant un chien.

Les instincts ont en général une double fin : 1° la conservation de l'individu; 2° la conservation de l'espèce. Mais certains instincts semblent encore supérieurs à ceux-mêmes qui assurent la conservation de l'espèce : tels sont, l'instinct de curiosité, si remarquable non seulement chez l'enfant, mais déjà chez le singe, et l'instinct d'imitation, qui joue un si grand rôle dans la vie humaine. On a même prétendu qu'un certain instinct artistique, un certain goût du beau se rencontre chez les oiseaux, comme le rossignol si bon chanteur, comme les oiseaux des tropiques, admirateurs passionnés des belles couleurs. Qu'il y en ait trace ou non chez les animaux, ces penchants supérieurs sont de vrais

instincts chez l'homme : nous les retrouverons en temps et lieu.

Caractères de l'instinct selon la doctrine classique — Considérons en ce moment les caractères de l'instinct, sa nature. D'après Cuvier* et Flourens* on distingue dans l'instinct cinq caractères fondamentaux :

1° L'instinct est toujours en rapport avec l'organisme. L'instinct et l'organisation sont en correspondance, en harmonie parfaite. L'abeille est organisée pour faire du miel et le castor pour faire des digues. Tout animal est organisé pour faire ce que son instinct demande, et l'instinct le pousse à faire ce que son organisme peut exécuter.

2° L'instinct est fatal; dans chaque espèce il est héréditaire comme l'organisation même. On naît avec ses instincts comme on naît avec ses organes.

3° Il est irréfléchi, aveugle et ignorant de ses fins : il ne doit rien à l'expérience. Les oiseaux qui font leur nid pour la première fois le font aussi bien que leurs père et mère.

4° L'instinct est tyrannique et soustrait à l'action de la volonté.

5° Il est parfait tout d'abord et non susceptible de progrès. L'abeille, dit Pascal*, est de nos jours encore la même que Virgile* a chantée.

Dans quels rapports sont entre eux l'instinct et l'intelligence? — A voir les merveilleux instincts dont sont doués certains animaux, on serait tenté de croire qu'ils sont plus intelligents que l'homme Mais s'ils l'étaient à ce point, ils parleraient, ils auraient des sciences comme les nôtres, ce qui ne s'est jamais vu. Si donc l'instinct des animaux révèle une intelligence, ce qui n'est point douteux, c'est une intelligence rigide et mécanique, une intelligence qui n'est point leur, mais qui les gouverne, pour ainsi dire, à leur insu. C'est, dit M. Ravaisson*, « une intelligence captive au sein de la nature, toute sous le charme de son objet et comme aliénée de soi. »

On a comparé l'instinct à une sentinelle vigilante chargée de veiller à la conservation de l'individu et de l'espèce : or la sentinelle ne peut ni changer, ni discuter le mot d'ordre. Nous avons donc toutes raisons d'admirer l'instinct, mais non pas de l'envier. L'instinct témoigne d'une intelligence merveilleuse, d'une haute raison, mais il régit fatalement les animaux chez qui il prédomine. C'est une espèce d'intelligence à coup sûr, car le caractère de l'intelligence c'est de disposer des moyens en vue de certaines fins, et l'instinct n'est pas autre chose qu'un admirable agencement de moyens préparés par la nature pour nous conduire à ses fins. Mais c'est une raison qui n'a pas conscience d'elle-même, c'est une intelligence dont l'animal n'est que le dépositaire et l'instrument, non le maître. Si l'instinct appartenait en propre à l'animal, l'animal nous serait non pas seulement égal, mais supérieur; si l'abeille savait ce qu'elle fait et comment elle opère quand elle construit ses cellules, elle saurait le calcul infinitésimal *.

L'instinct est donc à la base de la vie psychologique, mais ce n'est qu'un degré inférieur sur lequel s'élèvera l'intelligence véritable. Ce qui caractérise l'intelligence proprement dite, c'est qu'elle est perfectible *, tandis que l'instinct est immuable* ; elle est souple, elle peut s'adapter toujours à de nouveaux milieux et à de nouveaux besoins; elle est essentiellement ingénieuse et inventive. Au reste, elle n'est nullement exclusive de l'instinct, elle coexiste avec lui chez tous les animaux supérieurs.

En effet, chez les animaux les plus intelligents on rencontre encore des instincts fort remarquables; mais alors ces deux choses, intelligence et instinct, sont en raison inverse l'une de l'autre. Plus il y a d'intelligence, moins il y a d'instinct. Chez les insectes, où l'instinct triomphe, l'intelligence est médiocre. Rien de plus sot qu'une fourmi ou qu'une abeille isolée. C'est la communauté qui a d'admirables instincts. Parmi les mammifères, l'écureuil, qui est doué de beaucoup d'instinct, est fort peu intelligent, tandis que le chien, le singe, l'élé-

phant, dont les instincts proprement dits ne sont ni nombreux ni remarquables, font preuve d'une singulière intelligence : ils peuvent, pour ainsi dire, faire société avec l'homme, et ne paraissent pas incapables d'éprouver même quelque chose d'analogue à nos sentiments moraux.

De même dans l'espèce humaine. Les hommes les plus humbles, les plus voisins de l'animalité sont les moins intelligents, mais aussi les plus remarquables par les instincts. Le sauvage, par exemple, est par l'instinct fort au-dessus des hommes civilisés, dont il n'approche pas par l'intelligence. Il est probable qu'un grand savant serait fort maladroit à côté de lui pour éviter les dangers ou pour se procurer des aliments. C'est que le savant est tout intelligence et n'a gardé de l'instinct que ce qui en est inaliénable. Tout le reste, en lui, est réflexion, raison libre et perfectible *.

Applications et réflexions pratiques. — Maintenant, quelles conséquences, quelles réflexions tirer de là, qui puissent s'appliquer à l'éducation? Nous avons dès ici de précieux enseignements à recueillir. — D'abord, nous n'admirerons jamais assez cet ordre de la nature, ce parfait arrangement de toutes choses, à tous les degrés de l'être. Cette pensée nous donnera une plus haute idée de la vie en général et de notre destinée en particulier, car nous ne pouvons que souhaiter de nous mettre, pour tout ce qui dépend de nous, en harmonie avec l'ordre universel. Voyant qu'une sorte de providence naturelle est, pour ainsi dire, cachée au sein des choses et jusque dans le moindre atome, nous serons désireux de respecter aussi et surtout la nature chez l'homme et chez l'enfant.

Tout instinct a sa raison d'être et doit être respecté comme faisant partie de l'ordre providentiel. Chercher à détruire, à déraciner chez l'enfant un instinct naturel serait une tentative coupable, si ce n'était d'ailleurs une tentative parfaitement vaine, car la nature se venge toujours de quelque manière quand on prétend la mutiler.

D'autre part les instincts ne sont pas tous également relevés; il en est qu'il faut développer, d'autres qu'il faut contenir et réprimer à l'occasion. Mais soit pour les combattre, soit pour les développer, la première chose à faire pour l'éducateur, est de bien les connaître.

Nous n'avons pas d'ailleurs, en dernière analyse, d'autre moyen d'agir sur l'individu. De même que pour agir sur les animaux, dans le dressage par exemple, on s'adresse à leurs instincts, de même, dans l'éducation, c'est par l'instinct surtout qu'on a prise sur les enfants. Nous verrons notamment quel parti on peut tirer chez eux, de l'instinct de curiosité et de l'instinct d'imitation. Mais c'est seulement à la fin des leçons prochaines, que nous pourrons compléter ces trop rapides indications, et montrer toute l'importance pédagogique d'une théorie de l'instinct.

VIIᵉ LEÇON

Le progrès dans la nature. — Variabilité dans les instincts.

Nécessité d'une nouvelle leçon sur l'instinct. — L'esprit des sciences naturelles dans ce siècle.

Deux manières d'envisager la nature; l'idée de *devenir** et d'évolution dans la science contemporaine : en cosmographie, en géologie, en botanique, en zoologie. — Hardiesse excessive de l'hypothèse transformiste*; son intérêt pour nous et son application au sujet restreint qui nous occupe. — Y a-t-il variabilité dans la constitution naturelle et en particulier dans les instincts des espèces vivantes?

Les faits : Variabilité dans les espèces botaniques — Variabilité dans les espèces animales. — Exemples d'instincts détruits et d'instincts créés, soit par l'intervention de l'homme, soit par la seule action de la nature,— Variabilité dans l'espèce humaine.

Nécessité d'une nouvelle leçon sur l'instinct. — La théorie de l'instinct, telle que nous l'avons exposée

dans la dernière leçon, est la théorie classique, traditionnelle ; elle contient ce qu'il y a de plus certain et de plus essentiel à dire sur l'instinct, ce qu'on a toujours vu, ce qui frappe tout le monde.

Mais dans le XIX[e] siècle, siècle de grande rénovation* scientifique en tous genres, sur ce point comme sur d'autres les vues se sont agrandies et renouvelées, si bien qu'une leçon supplémentaire est nécessaire.

De vues théoriques nouvelles, découleront de nouvelles conclusions pratiques. Nous avons vu précédemment le respect que l'on doit avoir pour l'instinct, la modestie et la réserve commandées à l'éducateur, qui doit avant tout prendre le naturel tel qu'il est, et, tout en essayant de l'améliorer, ne pas se flatter de le refaire : ainsi nous n'avons pris jusqu'à présent qu'une leçon de prudence, de circonspection à l'égard de la nature ; mais ces enseignements, quoique très importants, étaient un peu négatifs. La leçon actuelle va présenter une série de faits nouveaux, qui nous conduiront à des applications pratiques plus positives et plus intéressantes.

Deux manières d'envisager la nature : l'idée de *devenir et d'évolution dans la science contemporaine.** —Quand on regarde la nature, on peut être frappé, selon le point de vue auquel on se place, de deux choses bien différentes, en apparence contraires :

1° De la fixité, de l'immutabilité* de la nature ;

2° Du changement, du *devenir**, de la mobilité qui est partout dans la nature.

D'une part, les poètes chantent sa sérénité ; ils nous la représentent comme un asile de paix, comme formant contraste avec notre agitation, avec tout ce qu'il y a de vain, d'éphémère dans notre existence : c'est pour cela qu'elle est à leurs yeux la grande consolatrice.

> Mais la nature est là, qui t'appelle et qui t'aime :
> Plonge-toi dans son sein, qu'elle t'ouvre toujours.
> Quand tout change pour toi, la nature est la même,
> Et le même soleil se lève sur tes jours.
>
> LAMARTINE*, *Le Vallon.*

D'autre part, on s'aperçoit bien vite, à regarder de près, que tout change, tout passe, « tout s'écoule »; il n'y a pas deux jours qui se ressemblent, qui ramènent les mêmes événements : « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, » dit Héraclite*.

Exemples tirés de la cosmographie. — La mobilité et l'inconstance des choses nous apparaît partout, comme au premier regard la fixité : il suffit de regarder plus attentivement. Les astres qui nous paraissent immobiles, et que nous appelons pour cette raison étoiles fixes, se meuvent tous dans l'espace, s'éloignent ou s'approchent; la figure des constellations change avec les siècles. Le cavalier chevauchant très loin sur la grande route nous paraît immobile; c'est ainsi que les étoiles nous semblent fixées, comme on dit, à la voûte céleste; mais sans cesse de nouvelles étoiles deviennent visibles et d'autres cessent de l'être. Qui ne sait que notre soleil se déplace avec tout son cortège de planètes dans la direction de la constellation d'Hercule?

Cette nouvelle vue de la nature, cette considération du changement, a séduit tous les esprits de notre siècle, et l'étude des grands changements naturels a pris un développement immense. C'est là une vue essentiellement historique, puisqu'elle suppose le rapprochement du passé et du présent; or notre siècle est par excellence le siècle de l'histoire. C'est la considération des époques successives qui a révélé aux sciences naturelles le *devenir** universel.

Exemples empruntés à la géologie. — La géologie nous apprend que les couches du globe se sont déposées dans un ordre constant, par une série d'actions lentes. Nous avons là, pour qui sait feuilleter ce livre, un moyen certain de déterminer l'âge d'un gisement, l'ordre et la durée relative des transformations que la terre a subies. Dans ces couches du globe, on découvre des traces de vivants : des plantes d'abord, des roseaux, des fougères, des forêts ensevelies; tout cela s'est abîmé, tout cela est immobile et mort : mais tout cela a vécu. Dans

ces forêts épaisses de l'époque carbonifère des multitudes d'animaux se sont développés, des myriades d'insectes ont rongé ces feuilles. De grands animaux vivaient aussi alors, dont on ne retrouve plus que de rares débris. La pensée de tant d'espèces éteintes a suggéré de profondes et poétiques réflexions à un grand écrivain contemporain, Edgar Quinet* : il se demande si les espèces actuelles ne s'éteindront pas à leur tour. Peut-être un temps viendra-t-il où l'espèce humaine, anéantie à son tour, sera remplacée par d'autres. « Que resterait-il alors de tout le bruit que fait sur terre le genre humain? ce qui reste du bruissement des insectes dans les forêts carbonifères. »

Ces considérations renouvellent la face des sciences et surtout de l'histoire naturelle. Toutes les idées philosophiques en sont changées; on conçoit une plus haute idée de l'ensemble des choses; on considère la Nature comme un grand être vivant, qui incessamment se renouvelle et se répare lui-même. Ou bien il semble que le Créateur ait, une fois pour toutes, déposé dans l'univers toutes les lois qui président à ces changements, et voulu renouveler d'une manière continuelle, inépuisable, le spectacle de la vie.

Hardiesse excessive de l'hypothèse transformiste*. — Quelques naturalistes, non contents des faits acquis se sont laissé entraîner plus loin encore par ces considérations : ils ont cru qu'ils pouvaient expliquer par des changements graduels, l'apparition des espèces nouvelles, bien plus, la formation première et l'origine même de toutes les espèces. Ils ont affirmé que le changement des espèces inférieures peut aller, de perfectionnements en perfectionnements, jusqu'à engendrer les espèces supérieures. C'est l'hypothèse transformiste*, le côté aventureux et non plus strictement scientifique de la doctrine.

Peut-être ces témérités de quelques savants ont-elles discrédité plus que de raison, en la faisant dévier vers des considérations hasardées, une doctrine pleine de

grandeur et féconde en résultats, dont il y a un très grand parti à tirer pour la morale aussi bien que pour la science. Restreignons-nous donc au véritable terrain scientifique, sur lequel les faits sont certains autant qu'intéressants et utiles à connaître.

Variabilité dans la constitution naturelle et les instincts des espèces vivantes. — Y a-t-il dans les espèces animales supérieures, et particulièrement dans l'espèce humaine, variabilité, c'est-à-dire perfectibilité* ; cela se rencontre-t-il dans les organismes d'abord, puis dans les instincts ? — Nous allons premièrement constater un grand nombre de faits qui ne laissent place à aucun doute, et qui établissent la variabilité, non pas radicale et indéfinie, mais notable, et des formes et des instincts. Nous verrons en second lieu comment on explique ces faits ; après quoi, nous chercherons quelle application on peut faire de ces vues à la connaissance et à la conduite de l'homme.

A. — **Variabilité dans les espèces botaniques.** — La variabilité est certaine dans les espèces végétales.

Le jardinage, la culture, l'horticulture nous en offrent des exemples : les jardiniers obtiennent des fleurs doubles, compliquées et splendides, chez lesquelles on fait prédominer les parties brillantes et colorées ; des fruits savoureux de tout genre et de tout volume. La nature livrée à elle-même n'a jamais rien donné de tel. Elle fournit le fond, le canevas ; sur ce canevas l'homme brode de mille manières ; en étudiant la nature et en procédant selon ses lois mêmes, nous arrivons à produire des variations, et, jusqu'à un certain point, à les fixer.

La *Variété* est un groupe déterminé, distinct au sein de l'espèce, une catégorie d'êtres offrant, outre les caractères généraux et spécifiques*, certains caractères accessoires communs : l'art humain ne semble pas incapable de produire des variétés nouvelles.

Mais ces formes nouvelles, développées par l'art humain sont-elles aussi fixées qu'on paraît le dire ? Elles sont fixées en ce sens que les graines ou les boutures des

arbres de nos jardins donnent des produits analogues à ceux dont elles proviennent, et cela pendant plusieurs générations, même sans beaucoup de soins particuliers lorsque le climat est convenable ; mais si on laissait inculte le terrain qui les nourrit, ces variétés feraient bien vite retour à l'état sauvage. Ces nouvelles formes, ces nouveaux organismes ont beau être déjà anciens, ils ont toujours besoin d'être renouvelés et entretenus par l'art, car ils sont toujours nouveaux en comparaison de la nature : il faudrait des siècles et des siècles pour que la forme primitive soit tout à fait dépossédée, anéantie. Le fonds ancien est trop solide pour que cela arrive jamais. C'est donc une fixité relative et conditionnelle, que celle des produits de l'art humain.

Mais ce que l'homme fait artificiellement, la nature le fait d'elle-même : ses espèces offrent d'innombrables variations, et se diversifient à l'infini, selon le climat, le sol, le milieu.

B. — **Variabilité dans les espèces animales. Instincts détruits, instincts créés, soit par l'intervention de l'homme, soit par la seule action de la nature.** — Nous voyons dans les espèces animales les formes organiques et les instincts correspondants varier souvent d'une façon très notable ; certains instincts sont détruits, supprimés, d'autres sont formés, produits de toutes pièces, d'une part par l'action de l'homme, d'autre part par la nature elle-même. L'élevage, le dressage, l'acclimatation, la domestication, consistent essentiellement à produire et à fixer telles et telles modifications de l'organisme et des instincts correspondants. A l'origine, les chevaux ne trottaient point naturellement, le trot est une allure acquise ; aujourd'hui cependant les poulains trottent dès leur naissance, cette allure leur est naturelle.

La nature n'a pas fait seule les chevaux de labour à la large encolure, aux membres puissants, c'est une variété formée par l'homme ; nous verrons comment, et là nous aurons la clef de toutes les transforma-

tions analogues. Les éleveurs ont obtenu d'autre part, avec le cheval anglais, le maximum actuel de vitesse et de légèreté, comme ici le maximum de puissance musculaire. Or dans chacune de ces deux races les instincts sont bien différents; ces animaux n'ont ni les mêmes aptitudes, ni les mêmes dispositions.

Le chien n'a pas été créé tout dressé; c'est l'ouvrage de l'homme. Jamais le chien sauvage, ancêtre de nos chiens domestiques, ne se serait avisé seul de tomber en arrêt devant le lièvre ou la perdrix: cela eût été trop contraire à ses intérêts ; et pourtant cette habitude, une fois formée par le dressage, s'est perpétuée dans l'espèce, s'est fixée comme un véritable instinct, puisqu'on voit aujourd'hui les petits chiens de race, avant tout apprentissage, arrêter et rapporter.

Les poules, dit-on, perdent l'instinct de couver dans les pays où l'on fait depuis longtemps usage des couveuses mécaniques.

Les canards sauvages nés à la basse-cour prennent la fuite presque aussitôt nés, si l'on n'y prend garde; mais il suffit de les retenir, de veiller sur leurs œufs, de retenir encore les petits, pour en faire des canards domestiques au bout de quelques générations.

L'homme est la terreur des animaux ; toutes les espèces fuient à son approche. La crainte de l'homme est à présent chez eux un véritable instinct. A l'état de nature il n'en est pourtant pas ainsi. Les voyageurs qui les premiers ont abordé dans les îles de l'Océanie racontent que les animaux ne paraissaient nullement troublés à leur approche. Mais l'expérience est venue; quand ils ont connu l'homme par ses actes, l'instinct de conservation leur a commandé la fuite.

Nous voyons chez les insectes d'autres exemples de variabilité. Dans certains pays les abeilles savent que le papillon tête de mort est leur mortel ennemi,

aussi rétrécissent-elles la porte de leurs ruches et en changent-elles la forme. On a remarqué encore qu'elles savent se dispenser de faire leur cire quand on leur fournit des matériaux propres à la remplacer.

C'est l'intelligence qui est ici en jeu, créant des habitudes qui tendent à se généraliser, dans certaines conditions, et à se fixer par l'hérédité*; mais que l'intelligence soit ou non la cause de la variation, peu importe, il y a progrès et perfectibilité* dans l'instinct.

La nature produit, comme l'homme, des variations, sous l'empire de la nécessité, sous l'action des milieux divers et des conditions atmosphériques. Le castor d'Europe, dans nos vallées très peuplées, celle du Rhône par exemple, a renoncé à étaler ses digues sur le fleuve: il s'est fait fouisseur*. Tous les animaux peuvent ainsi changer peu à peu leur manière de vivre, s'adoucir ou devenir plus sauvages selon les circonstances.

Beaucoup d'espèces d'oiseaux émigrent, on le sait, tous les ans sous l'influence du froid, pour revenir à la belle saison ; mais si l'hiver n'est pas trop rigoureux, ils restent volontiers dans les climats intermédiaires, y élèvent leur couvée, et après quelques années, des pays que fuyaient jadis les hirondelles les ont conservées.

Or, l'espèce humaine offre des exemples de variations analogues.

C. — **Variabilité de l'espèce humaine.** — Une des grandes causes de variation, c'est ici l'intelligence, mise en jeu surtout par la nécessité de s'adapter à de nouveaux milieux. L'homme, mieux doué que tous les animaux du côté de l'intelligence, se façonne à tous les genres de vie et finit par se trouver à l'aise sous tous les climats. Grâce à sa constitution d'abord, mais surtout à son industrie, il peut habiter tous les points de la terre.

L'espèce humaine est unique, car elle est au fond la même partout, partout elle a même nature et même destinée ; elle se distingue des animaux par la station droite* et mille autres traits, psychologiques surtout,

tels que la raison, le langage, la science, le sentiment du devoir. Cependant, malgré cette unité morale* incontestable, il y a dans notre espèce plusieurs *races* ou *variétés*, et combien elles diffèrent !

D'autre part, si nous avons tous le même fonds, les mêmes instincts, il y a en chacun de nous des tendances qui prédominent dès le berceau et qui font notre *individualité**; la variation n'est donc pas seulement de race à race, mais d'individu à individu. L'intelligence, nous l'avons vu, chez tous les animaux supérieurs, mais surtout chez l'homme, se trouve à côté de l'instinct: or elle est perfectible*, se développe avec le temps, se fortifie par l'exercice; le terrain qu'elle gagne, elle le fait perdre à l'instinct, et ainsi elle le modifie et le détruit en partie. Lorsque deux hommes de races absolument différentes sont en présence, par exemple un Australien et un Français, on remarque que la difficulté qu'ils ont à se comprendre, est d'autant plus grande que la différence de culture intellectuelle est plus sensible entre eux. Un sauvage se fait entendre mieux et plus tôt des matelots que du capitaine. C'est que plus on est inculte, plus le fonds commun à tout être humain est resté intact. Chez l'homme cultivé l'application habituelle de l'esprit, l'étude, l'abstraction*, l'emploi d'un langage savant ont altéré le primitif instinct d'expression et d'interprétation.

En résumé, les instincts ne sont pas aussi fixes, aussi immuables* qu'on veut bien le dire.

Or, si chez le même individu, aux différents âges de la vie, certains instincts disparaissent tandis que d'autres se développent, ne s'ensuit-il pas que, grâce à ces variations progressives, l'éducation peut et doit agir à la longue sur le fonds même des instincts, le modifier, l'améliorer, tout en le respectant? Mais, avant d'insister sur ce point, il nous faut voir comment s'expliquent ces phénomènes de variabilité, et comment par eux nous avons prise sur les instincts.

VIIIᴱ LEÇON

Variabilité de l'instinct.

(SUITE ET FIN.)

Explication proposée : 1° Variations provoquées ou artificielles ; leurs causes. — 2° Variations naturelles ; leurs causes.
Conséquences : Ces dernières leçons viennent corriger et compléter, mais non détruire les conclusions de la première :
I. Conclusions générales : Les transformations constatées ne peuvent expliquer la genèse* des organismes. Élimination du transformisme* à outrance. — Cette théorie ne porterait cependant pas atteinte à la dignité humaine ni à la moralité. — A ne prendre que ce qu'il y a de certain dans la théorie transformiste*, elle est riche en conséquences morales.
II. Conclusions particulières touchant l'humanité et sa destinée morale : 1° Interprétation du passé ; 2° Intelligence du présent ; 3° Préparation de l'avenir : — Réfutation du paradoxe* de M. Spencer* qui propose de s'en fier à la seule sélection* naturelle pour le perfectionnement de l'espèce humaine. — L'homme doit intervenir avec sa raison et sa liberté. — Le progrès est peut-être réel, à coup sûr possible, mais nullement nécessaire : variabilité possible en mal comme en bien. — Forces nouvelles dont il faut tirer parti : instinct d'imitation, opinion, coutume, langage, enseignement. — Il tient à l'homme de dépouiller entièrement le sauvage qui est encore en lui.
Conclusion finale : vigilance individuelle, avenir de l'espèce.

Ayant constaté les faits de variation dans les organismes, d'une part, et dans les instincts, d'autre part, depuis la plante jusqu'à l'homme, nous avons maintenant à exposer l'explication qu'on donne de ces faits nombreux et peu contestables. Puis nous montrerons que ces dernières leçons viennent corriger et compléter, mais non détruire les conclusions de la première.

Ce sont les cas les plus clairs et les mieux connus qui doivent nous servir à interpréter les cas obscurs. Nous allons donc considérer d'abord les variations artificielles, provoquées par l'homme, voir comment elles se produisent, et cela nous permettra de comprendre ensuite les variations que produit la nature elle-même.

1° **Variations artificielles.** — Considérons d'abord les variations des organismes et des instincts, que l'homme provoque sciemment par son art, soit : la création de ces variétés dont nous avons parlé, le cheval de course dans l'espèce chevaline, le bœuf de boucherie dans l'espèce bovine. Les éleveurs font profession de former, de perfectionner, de conserver ces variétés, comment s'y prennent-ils ?

Tendance de tout être vivant à varier. — D'abord, c'est la nature même qui fournit le point de départ, le premier changement : il y a dans tout être vivant une tendance à se modifier spontanément*, à varier; le fonds est commun à toute l'espèce, mais il n'existe pas dans une espèce deux individus identiques. En même temps que la nature est constante, elle est infiniment ingénieuse; elle varie son œuvre, brode diversement sur le même thème; elle est artiste en même temps que géomètre. Tout en procédant uniformément quant au fond, elle diversifie ses créations à l'infini. — Donc, parmi les chevaux, quelques-uns se sont offerts, présentant de naissance des caractères originaux, individuels, venus on ne sait d'où, produits probablement par l'hérédité*, par le mélange des qualités du père et de la mère. Je suppose que l'homme trouve ces caractères avantageux et appropriés à ses fins, il désire les utiliser, les fixer. Comment va-t-il faire ?

Comment l'éleveur utilise cette tendance. — Hérédité*, sélection*. — Il remarque la grande loi de l'hérédité* (elle a été connue des éleveurs avant de l'être des savants et des philosophes), et, se disant qu'il y a toute chance pour que les parents qui possèdent tel caractère avantageux le transmettent à leurs petits, il opère sciemment, intentionnellement, des croisements. Parmi les petits qui en proviennent, il ne conserve que ceux qui offrent à un degré remarquable les qualités voulues. Il n'a garde de laisser perdre ces caractères, qu'il a pu commencer à fixer : il fait à la deuxième génération ce qu'il avait fait à la première, et à la dixième ce qu'il

avait fait à la neuvième, n'élevant que les individus qui présentent au plus haut point les caractères avantageux. C'est ainsi qu'on se fait une écurie de choix, une étable de bœufs de concours. Chez le cheval, on épie tout ce qui constitue un avantage au point de vue particulier où l'on se place : grandeur des jambes, légèreté des allures, bonté des poumons, solidité des jarrets, et, de progrès en progrès, on obtient un cheval de course qui remporte le prix. Et, quand on l'a, on est persuadé que, par l'hérédité*, il transmettra ses qualités à ceux qui naîtront de lui : de là le prix qu'on attache à ses produits. — Pour les bœufs, l'éleveur aura de même son « idéal*, » il voudra un bœuf de boucherie ou un bœuf de charrue, et il dirigera la sélection* en conséquence.

On appelle *sélection**, et, en matière d'élevage, *sélection artificielle**, le choix ainsi prolongé et répété de génération en génération, la direction ainsi imprimée d'une manière continue à la reproduction de l'espèce, en vue de former des variétés avantageuses.

Loi de l'adaptation*.— Entraînement*.—Ce travail de l'éleveur comporte des procédés auxiliaires, par lesquels, durant la vie de chaque individu, il s'applique à développer et à accentuer en lui les caractères qu'il apprécie, à l'exclusion des autres; il y arrive par le régime alimentaire, par l'exercice de certaines fonctions et l'empêchement de certaines autres, bref, par l'adaptation* à un milieu déterminé. C'est une loi certaine, que tout organisme est forcé de s'adapter au milieu dans lequel il vit, de se mettre en harmonie avec les conditions d'existence qui lui sont faites, sinon il dépérit et meurt. S'appuyant sur cette loi, on règle le régime du sujet qu'on élève selon la fin qu'on se propose, c'est ce qu'on appelle d'une manière générale *l'entraînement**. L'homme qui veut un cheval léger lui donne une alimentation nourrissante, mais en petite quantité;rien de ce qui pourrait l'alourdir, et tout ce qui doit lui donner de la vigueur; puis il le soumet à un exercice régulier et gradué, pour lui faire atteindre le maximum d'agilité. De cette ma-

nière, on gagne quelque chose sur chaque individu, et à chaque génération on approche davantage des fins qu'on se propose.

Ces observations, particulièrement faciles en Angleterre, où l'élevage des chevaux et des bœufs est une des principales industries, ont conduit les naturalistes anglais à reprendre d'une façon plus précise les vues énoncées d'abord par des savants français, Lamarck* et Geoffroy Saint-Hilaire*; et ils sont arrivés à comprendre, semble-t-il, les procédés suivis par la nature dans la formation des variétés et des races qu'elle produit spontanément*.

On pourrait de même considérer la formation des instincts acquis chez les chiens de chasse et chez les animaux savants. Il y a des animaux plus intelligents que d'autres, des chiens très prudents, très vigilants, ce sont ceux-là qu'on choisit, certain que leurs descendants posséderont en germe les mêmes qualités qu'eux.

2° **Variations naturelles.** — On peut en effet, observer des changements semblables opérés dans les êtres vivants par les forces naturelles elles-mêmes : la nature produit spontanément* des variations; artiste incomparable, elle engendre sans cesse des nouveautés sans altérer le fonds uniforme sur lequel elle travaille. Au lieu que ce soit l'homme qui intervienne pour opérer les changements, c'est ici la nécessité qui s'en charge, ou mieux la providence même de la nature : car Darwin* ne répugne nullement à reconnaître dans ces destructions et créations partielles opérées par les forces naturelles, une sorte de Providence immanente* à la nature même. — Voici comment les choses se passent.

Multiplicité prodigieuse des êtres vivants. — Lutte pour l'existence. — La nature est si riche et produit des êtres avec une telle profusion, qu'elle est condamnée à en détruire quatre-vingt-dix-neuf pour cent; que dis-je? il n'y a pas de place, pas d'air, pas d'aliments, pour la millionième partie des êtres qu'elle mettrait au jour si elle n'était limitée par la nécessité. Ainsi un hareng

donne, dit-on, une si grande quantité d'œufs, que, si tous prospéraient, et cela pendant quelques générations, toutes les autres espèces de poissons seraient bientôt en danger. Un savant a calculé que si tous les harengs qui existent avaient une postérité entièrement préservée de toutes causes de destruction et qui vînt à bien sans aucune perte, les mers seraient comblées en peu d'années. Mais un œuf à peine sur plusieurs milliers vient à bien, et c'est assez pour que les espèces pullulent. Les autres œufs, en nombre incalculable, sont détruits : ainsi la nature joue avec sa propre richesse.

On a fait le même calcul pour les insectes : le puceron du colza, par exemple, couvrirait en une saison des champs entiers, les sauterelles exerceraient les plus grands ravages, si la nature ne contrecarrait sans cesse cet accroissement prodigieux de chaque espèce par les exigences des autres.

Mais elle y a pourvu par la lutte pour l'existence. Les espèces se disputent la place, s'entre-tuent. La lutte pour l'existence est la loi, du haut au bas de l'échelle des vivants : non seulement entre les insectes, mais entre les insectes et les oiseaux ; non seulement entre les oiseaux, mais entre eux et les reptiles, eux et les carnassiers. Puis survient l'homme, qui est le grand destructeur ; son intelligence et ses armes le rendent redoutable entre tous. L'oiseau se nourrit d'insectes, le bœuf écrase mille vivants cachés dans l'herbe qu'il foule aux pieds, pendant qu'il est en proie à d'autres ; et l'homme tue l'oiseau et le bœuf. Ainsi les espèces se disputent la place et l'aliment : la lutte règne à tous les degrés de la vie animale, et au sein de chaque espèce et entre les espèces rivales.

Sélection* opérée par la nature. — La nature se charge donc d'éliminer elle-même la plupart de ses créations, d'éclaircir les rangs dans les diverses espèces. Il faut s'adapter au milieu, échapper aux ennemis, trouver de l'air et de la nourriture ; et il est impossible que tous les individus subsistent. Dans les pampas de l'Amérique,

les ruminants sauvages paissent par troupes nombreuses; l'herbe ne manque pas; mais, par crainte des carnassiers, ils cheminent en bandes serrées, et sont obligés de paître et de marcher ensemble. Les plus robustes, toujours en tête du troupeau, trouvent l'herbe haute et fraîche; ceux du milieu ne rencontrent plus déjà, sur une terre piétinée, qu'une maigre pitance; ceux qui se traînent les derniers, faibles, toujours en danger d'être attaqués, ne trouvent rien : ils jonchent la plaine de leur os et sont la pâture des loups.

On le voit, les mieux doués, ceux qui ont des caractères avantageux dans cette lutte pour l'existence, subsistent seuls. Seuls aussi, ils se reproduisent et transmettent en germe ces caractères avantageux; à tous leurs petits? non; mais ceux qui n'en héritent pas sont vaincus à leur tour dans la lutte; ceux-là seuls qui les possèdent vivent et se perpétuent. Et de même à chaque génération. Ainsi vont se fixant les caractères avantageux, et vont s'éliminant, les caractères contraires. C'est pourquoi on ne voit pas chez l'animal, comme chez l'homme, surtout chez l'animal sauvage, des individus faibles et malsains : la nature les supprime sans pitié.

Expériences de Darwin*. — La sélection* ainsi opérée prend mille aspects divers, qu'ont étudiés surtout les naturalistes anglais. Darwin*, mieux que tout autre, était à même de faire ces observations, car, non seulement il a parcouru les mers avec des vaisseaux de la marine royale, non seulement il a visité les divers continents, mais il a rapporté des collections de plantes et d'animaux sur lesquelles il continue ses expériences. Il a chez lui, dit-on, trois cents variétés de pigeons. En choisissant toujours, en unissant habilement les individus qui offraient les caractères qu'il voulait faire prédominer, il est arrivé à fixer ces caractères, et à former pres-à volonté de nouvelles races distinctes au sein de l'espèce.

Sélection* sexuelle. — Entre autres choses, il a observé et décrit le phénomène particulier de la sélection*

sexuelle. Selon lui, les animaux sont éliminés surtout lorsqu'ils manquent des caractères avantageux dans la lutte pour la reproduction. Il rappelle par exemple ces grands combats des cerfs, après lesquels le vaincu, s'il ne périt, est condamné à une honteuse solitude. Ainsi se serait formée d'âge en âge l'arme du cerf mâle, la belle ramure qu'il transmet en germe à ses descendants. Parmi les espèces plus douces, comme les oiseaux, il y a des combats d'un autre genre : la beauté du plumage est chez certaines espèces l'avantage qui assure une postérité ; ils entrent aussi en lutte par leur chant : les rossignols rivalisent entre eux par la voix dans les nuits de printemps, et le vainqueur seul reproduit sa race ; il transmet à ses descendants l'organe vocal et les aptitudes musicales qui lui ont assuré le triomphe.

Par ces vues l'histoire naturelle est renouvelée ; elle devient une sorte de grand poème, grâce à ces doctrines évolutionnistes*, qui ont substitué, ou du moins ajouté à la considération de la fixité celle du devenir* et du changement.

Conséquences. — Telles sont les explications proposées pour les cas de variation que nous avions signalés : voyons maintenant les conclusions pratiques que nous pouvons en tirer. Ces deux leçons sur la variabilité des instincts viennent corriger et compléter, mais non détruire les conclusions de la première. Cela va résulter :

1° Des conclusions générales auxquelles elle conduit ;

2° Des conclusions particulières qu'elle appelle, touchant l'humanité et ses destinées morales.

I. **Conclusions générales. — Les transformations constatées ne peuvent expliquer la genèse* des organismes.** — Les transformations constatées et les explications proposées ne vont pas jusqu'à expliquer la genèse* des espèces, et par conséquent des instincts ; elles laissent subsister un fonds premier d'organisation et d'instinct, c'est-à-dire une première nature, antérieure à l'habitude, à l'hérédité* et à la sélection* : ces trois der-

nières forces produisent des variations sur un thème préexistant* et immuable*.

L'hérédité, par exemple, est impuissante à expliquer la formation des instincts en ce qui concerne le travail des abeilles. Qui est-ce qui fait le rayon de cire ? C'est une abeille neutre, qui ne se reproduit pas ; donc elle ne peut transmettre son habileté au travail, sa science de la géométrie ; ces instincts sont transmis indirectement, par une reine paresseuse, incapable de travail : l'hérédité* est donc prise en défaut.

Élimination du transformisme* à outrance. — Nous écarterons donc ici comme tout à fait hypothétique et hors de proportion avec les faits, le *transformisme** radical. Ce qui nous semble établi, c'est que, au sein de chaque espèce, les causes qu'on a décrites expliquent les variétés, la formation des races. Mais ne confondons pas l'espèce, qui est fixe, au moins dans la mesure de notre expérience, avec la race, notoirement mobile.

Ce qui caractérise l'espèce, c'est que, si elle peut se croiser avec une autre, le produit est un *hybride** et reste stérile : tel est le mulet, produit de l'âne et du cheval. Au contraire entre les races d'une même espèce, les croisements sont indéfiniment féconds.

Cette théorie ne porterait cependant pas atteinte à la dignité humaine ni à la moralité. — La théorie extrême de Darwin*, selon laquelle les espèces que nous voyons actuellement seraient toutes sorties d'espèces inférieures par une suite de transformations, a pourtant, de nos jours, séduit de nombreux savants. Libre à eux de l'admettre ; la question ne nous passionne pas, elle est purement scientifique : de quelque manière qu'elle soit résolue, elle ne porte pas atteinte à la dignité humaine ni à la moralité. En effet, quand l'homme serait le dernier venu dans la nature, quand il aurait été le point d'arrivée et le produit final de cette longue évolution, en serait-il moins l'*homme*, avec ses facultés et sa destinée à part ? Est-ce que ce ne serait pas encore un

beau spectacle, de voir toute la nature tendre et aboutir là? et la dignité humaine y perdrait-elle? Quand il serait prouvé que toute la nature a de la sorte tendu et comme gravité* vers l'homme, c'est-à-dire vers l'esprit, l'homme devrait-il avoir une moins haute idée de sa destinée? Non, de toutes manières et dans toute hypothèse, il est le terme le plus élevé de la création, doué de liberté et de raison, et fait pour la moralité.

II. **Conclusions particulières à l'homme.** — Considérons en effet l'humanité seule. Il ne s'agit pas de la dépasser, il s'agit de l'améliorer, de la perfectionner. Or, à ne prendre que le certain dans l'hypothèse transformiste*, cette hypothèse est riche en conséquences morales; voyons-les.

Les vues précédemment exposées peuvent servir :

1° A l'interprétation du passé ; 2° A l'intelligence du présent; 3° A la préparation de l'avenir.

1° **Interprétation du passé.** — On peut, dis-je, tirer de là des lumières pour l'interprétation du passé, toute une nouvelle philosophie de l'histoire.

M. de Sybel*, en Allemagne, et d'autres historiens l'ont fait: on explique par la lutte pour l'existence entre les peuples, par la nécessité de s'adapter aux milieux, la formation des caractères nationaux. Qu'est-ce qui a produit l'âge héroïque en Grèce, sinon la nécessité où étaient les premiers habitants de ce pays de lutter contre les bêtes féroces, contre les tyrans, contre la nature elle-même?

Au contraire, la douceur du climat et la richesse de l'Orient n'ont-elles pas, de tout temps, engendré la mollesse ?

Le secret de la grandeur des Romains a été dans ces caractères fortement trempés, chez qui régnaient d'abord le respect scrupuleux de la loi et de l'autorité militaire, puis un sentiment religieux identique au sentiment national. Ces traits de mœurs, favorables entre tous dans la lutte, ne pouvaient manquer d'assurer la domination romaine.

Entre les familles, entre les individus, la lutte pour l'existence s'est produite également ; elle a mis tout le monde dans la nécessité de valoir et de pouvoir quelque chose, ou de succomber; elle élimine sans pitié les paresseux, les lâches, tous ceux qui n'ont ni force, ni adresse, ni vertu d'aucune sorte.

Nous avons ici la clé de ce qui a produit les aristocraties, de ce qui a fait leur grandeur et aussi leur décadence. Le respect qu'on témoigne volontiers et encore assez généralement aux familles nobles s'explique et se justifie : il y a en effet présomption en leur faveur; tant qu'elles ne sont pas gâtées par la trop longue prospérité, on s'attend à bon droit à trouver chez elles l'élégance, le goût, le courage. Il était impossible aux chevaliers d'être lâches, eux qui formaient à l'origine, et par définition pour ainsi dire, l'élite des braves. Les sentiments généreux sont héréditaires; puis l'honneur devient une tradition de famille; la fierté même et l'orgueil du nom sont une sauvegarde. Et comment, trop souvent, cela cesse-t-il? parce que, les privilèges de leur condition dispensant du travail les héritiers des nobles familles, ils ne sont plus tenus en haleine par la lutte : partout où l'oisiveté, le luxe et le vice ont envahi les classes nobles, on les a vues dégénérer.

On peut comprendre par toutes ces considérations comment le progrès moral s'est accompli dans le passé. Ce progrès ne paraît pas douteux. Il est sans doute fort hypothétique de croire que la condition de nos ancêtres était à l'origine identique à celle des sauvages d'aujourd'hui : ces derniers peuvent être au terme d'une longue décadence aussi bien qu'au point de départ de la civilisation. Mais il y a au moins analogie. Nos ancêtres, les hommes des cavernes, se servaient d'armes grossières, analogues à celles des sauvages d'aujourd'hui, avaient une existence misérable et précaire, par suite, chez eux probablement prédominaient les passions violentes; on peut donc croire que, d'eux à nous, il y a loin. Comment a pu se faire le progrès? Par la sélection* naturelle;

mais dès l'origine, d'autres forces que la violence, l'audace et la ruse ont dû entrer en jeu dans la lutte pour l'existence. De bonne heure, l'instinct de justice a dû exercer son action, la bonté, la douceur a dû être aussi une force. La fidélité à la parole donnée, l'esprit de concorde et d'association ne sont-ils pas des avantages pour les individus et pour les tribus? La même intelligence, qui dispose de la force musculaire et qui trouve les ruses de guerre, conçoit en effet l'ordre, l'union, l'association, cimentée par la bonne foi et la vertu; elle centuple les forces en dirigeant les efforts vers des fins plus nobles. — Ainsi se serait fait le progrès de la civilisation.

2° **Intelligence du présent.** — La connaissance du rôle et des transformations de l'instinct nous aide aussi à mieux connaître le temps présent, pendant lequel nous travaillons à l'amélioration de l'avenir.

Chaque famille, chaque individu offre un mélange de sentiments généreux, élevés, meilleurs que ne le comporte notre origine demi-sauvage, et de tendances qui rappellent les âges de barbarie, qui trahissent un fonds d'animalité. Il n'est pas besoin pour cela que nous soyons nés d'espèces inférieures, puisque nous sommes animaux nous-mêmes par notre constitution physique. Or ce fonds animal menace sans cesse de reprendre l'empire; il semble qu'il se passe moralement quelque chose d'analogue aux phénomènes de retour dont nous avons parlé à propos des fleurs et des fruits. Ces retours et ces rechutes menacent même l'homme le plus vertueux et le plus sage, s'il n'y prend garde. Il faut toujours tendre plus haut, pour échapper au danger de retomber. Mais ce danger va diminuant si l'éducation, après avoir formé pour le mieux toutes les facultés de l'enfant, lui fait encore et surtout prendre à cœur de continuer sans fin ni trève cette œuvre d'amélioration de lui-même. En ce sens, c'est à la lettre qu'on peut dire que la vie morale est un perpétuel combat.

3° **Préparation de l'avenir. — Paradoxe* de M. H.**

Spencer. — Ici nous rencontrons un nouveau paradoxe* de M. Herbert Spencer*.

Selon lui, le mieux serait de s'en fier à la nature elle-même du soin de l'avenir, puisqu'elle accomplit le progrès nécessairement en éliminant sans cesse les êtres les moins parfaits. Pourquoi ne pas la laisser seule perfectionner la constitution physique et la moralité de l'homme? « Voulez-vous délivrer l'humanité des infirmités physiques et des maux de l'ordre moral, dit-il en substance, rasez les hôpitaux, les pénitenciers, les asiles de tout genre ouverts à la misère et au vice; laissez les infirmes mourir et les pervers se perdre; la charité et la philanthropie* sont une pure sottise ».

M. H. Spencer* oublie que, chez l'homme, le corps n'est pas tout et que de très belles âmes ont souvent été unies à des corps d'une complexion* délicate; que serait-il arrivé de Pascal et de tant d'hommes illustres, si, dans leur jeune âge, on ne s'était attaché à soutenir leur frêle existence? L'exemple de Cimon*, fils de Miltiade, de Duguesclin* et de beaucoup d'autres, ne nous montre-t-il pas aussi que les mauvaises dispositions du jeune âge ne doivent pas faire désespérer de l'avenir? Si M. Spencer* retranche de la civilisation quelque chose d'aussi fondamental que la charité et la philanthropie*, ne nous expose-t-il pas à voir tomber peu à peu les autres vertus morales, et à retourner à la barbarie? Admettons d'ailleurs que l'on consente à cette prétendue réforme, arrachera-t-on jamais du cœur de la mère cette tendresse qui l'attache à l'être infirme auquel elle a donné le jour, et d'autant plus qu'il est plus chétif, qu'il a plus besoin de ses soins?

Jamais on n'effacera du cœur humain cette sympathie vive et involontaire qu'il éprouve à la vue et même au récit des souffrances d'autrui : c'est une corde qui vibre, pour notre honneur, même chez les plus durs d'entre nous. Qu'on aille donc dire à un marinier des bords de nos fleuves : « Ce n'est qu'un infirme, qu'un enfant

mal doué qui se noie, laissez la nature éliminer elle-même ses productions inutiles! »

Non, il faut combattre sans cesse et de toutes nos forces les défauts de la nature, et n'en jamais prendre notre parti. Plus l'œuvre est difficile, plus nous devons y travailler. Que de résultats obtenus déjà! On a fait parler les sourds-muets; on guérit des maladies naguères incurables. Si peu que l'on gagne sur l'infirmité humaine, on peut espérer que ce progrès ne s'arrêtera pas. Mais, en dehors de toute considération savante, nous sentons que la théorie de M. Spencer* doit être repoussée comme immorale, qu'il nous appartient de combattre le plus possible la douleur, de faire la guerre à la misère et au vice, que notre devoir est de travailler à cette fin, et de nous y sacrifier au besoin.

L'homme doit intervenir avec sa raison et sa liberté dans sa destinée morale. — Au moral particulièrement, l'homme, sans s'en faire accroire sur le progrès passé, ni s'en fier pour l'avenir à la seule nature, doit considérer le progrès, non comme nécessaire ni assuré, car il ne se fera pas seul si nous nous croisons les bras, mais comme possible, ce qui suffit. Il ne faut ni trop attendre, ni désespérer de l'hérédité*; elle transmettra indifféremment les caractères bons ou mauvais que nous nous serons donnés. Mais il ne tient qu'à nous de l'utiliser pour opérer une véritable sélection morale* : c'est à chacun de faire prédominer en lui les caractères nobles et élevés, de les cultiver en lui-même et autour de lui, de tout faire pour les accumuler dans les générations successives.

Des instincts spéciaux entrent en jeu dans l'homme, qui peuvent ou aider au progrès, si nous le voulons, ou le compromettre, si nous nous fions uniquement à la nature. Tel est l'instinct d'imitation, dont il faut beaucoup espérer, mais qui a besoin d'être cultivé aussi et surveillé; car, abandonné à lui-même, il menacerait de généraliser le mal non moins que le bien, et plus sûrement peut-être, car le mal s'imite plus facilement que

le bien. La coutume, l'opinion régnante, les traditions, tout l'état moral d'une époque, ne demande qu'à durer, à s'accentuer; par conséquent, si le mal prédomine, il menace de s'éterniser et de tout envahir. Mais inversement, si le bien prédomine, les lois de notre nature ne demandent qu'à le faire fructifier. Tout dépend donc, en fin de compte, de la volonté. Si l'on est assez nombreux et assez ardent à vouloir le bien, le bien triomphera; car, encore une fois, la bonté et la justice sont, elles aussi, des forces, et des forces invincibles; mais si, au contraire, nous ne veillons pas, le danger de rechute est permanent.

IXᴱ LEÇON

L'activité volontaire : la personnalité.

Le vouloir par opposition à l'instinct. — L'activité volontaire suppose l'intelligence et la sensibilité, mais en diffère. — Distinction du désir et de la volonté : Le désir est un fait sensitif, il est mêlé de trouble, fatal, souvent vague et inconscient, souvent porté vers l'impossible, susceptible de mille degrés; le vouloir a tous les caractères opposés. — Analyse du vouloir : 1° Conception des alternatives possibles; 2° délibération; 3° résolution; 4° exécution (exemples).

La personne par rapport aux choses et aux animaux; la personne proprement dite par opposition à l'enfant. — La personnalité, fondement de la responsabilité morale. L'éducation a pour but de la former; respect de l'enfant.

Objection. — La personnalité comme vice chez l'homme, chez l'enfant. — L'entêtement et la désobéissance.

Réponse. — Immolation volontaire de la personnalité.

Applications pratiques : L'obéissance qu'il faut demander à l'enfant, moyen de l'obtenir. — Sacrifices mutuels des personnes dans la vie sociale (justice et charité).

Le vouloir par opposition à l'instinct. — L'activité volontaire suppose l'intelligence et la sensibi-

lité; mais le vouloir diffère de la pensée et du désir. — De l'activité instinctive nous nous élevons à une activité plus haute : *le vouloir*. Nous passons de la vie animale, où triomphe et règne presque exclusivement l'instinct, à la vie proprement humaine. En effet la volonté, que nous allons maintenant étudier, est ce qui fait surtout la personne morale.

Qu'est-ce que vouloir? C'est se résoudre en connaissance de cause, c'est-à-dire déployer une activité spontanée*, consciente et maîtresse d'elle-même. Autant l'instinct était au-dessus du pur mécanisme et même au-dessus des simples actions réflexes*, autant et plus encore le vouloir est supérieur à l'instinct. Le vouloir produit bien encore des actes ayant pour but de nous adapter aux circonstances, de répondre aux impressions reçues et aux nécessités de notre condition; mais ici il y a un grand intervalle entre les impressions reçues et les actes accomplis pour y répondre. Il y a un intervalle et c'est cet intervalle qui est occupé par le *vouloir*. Les impressions et perceptions passées sont en effet retenues, conservées par la mémoire; elles composent notre expérience personnelle. De là quantité de jugements, de pensées, de réflexions, qui constituent la vie intérieure claire et consciente de chacun de nous. Dans un cas donné, quand telles circonstances se présentent, nous avons le pouvoir d'agiter, pour ainsi dire, toutes ces pensées intérieures, tous ces souvenirs, et d'y chercher une inspiration pour le cas présent, d'y chercher la matière d'une résolution. Quand cette résolution apparaît, elle émerge pour ainsi dire de nous-mêmes, de notre fonds; elle est vraiment nôtre, et n'apparaît plus du tout comme la résultante immédiate et nécessaire des impressions actuelles : elle est au contraire la plus haute manifestation de la spontanéité*, elle est l'activité par excellence en ce monde.

On voit par là l'étroite parenté du vouloir avec l'intelligence ou la pensée d'une part, et de l'autre, avec l'émotion sensible : avec la pensée puisque le vouloir

est essentiellement une activité consciente et éclairée, c'est-à-dire intelligente; avec l'émotion sensible, car on n'agit pas sans but, sans fin, sans attrait, on agit toujours pour une fin désirée, et *vouloir*, c'est précisément fixer cette fin et arrêter les moyens qu'on juge propres à y atteindre. Mais la distinction reste profonde entre vouloir et penser, ou sentir. On peut sentir et penser sans agir, on peut dans une situation donnée voir les alternatives possibles, avoir des tentations contraires, et ne pas se fixer; bref, la pensée et le cœur peuvent rester indécis; quand le vouloir apparaît, il apporte donc du nouveau.

Le désir surtout est profondément distinct du vouloir. Il importe beaucoup d'insister sur ce point et de dissiper toute équivoque, car c'est la question de la liberté qui va apparaître, c'est-à-dire que ce qui importe le plus dans la vie humaine est ici en jeu. Quand un enfant impatient, violent pousse des cris pour avoir un joujou, on dit qu'il le *veut;* l'expression est impropre, il faut dire qu'il le désire violemment. Si c'était là le vouloir, ce vouloir ne serait ni éclairé, ni libre, ni digne d'aucun respect; cela est si vrai qu'on dit aussi du chien, par exemple, qu'il *veut* aller à la chasse, de l'âne qu'il ne *veut* pas passer l'eau : il n'y a là qu'un désir instinctif; ce n'est point le vouloir. Le vouloir offre des caractères tout différents, et même le plus souvent contraires.

Caractères opposés du désir et de la volonté. — 1° Le désir est une double émotion; la volonté est froide et calme. — Le désir est un fait affectif ou sensitif, il est essentiellement caractérisé par l'émotion; et même l'analyse y découvre deux émotions distinctes. En effet, il y a toujours dans le désir : d'abord un plaisir, savoir la jouissance entrevue du bien qu'on souhaite; ensuite une douleur, car le désir est essentiellement une privation et toute privation est une souffrance. C'est le mélange de ces deux éléments, plaisir et douleur, qui fait le caractère si original du désir, toujours dépeint

comme capricieux et mobile. La volonté, au contraire, est essentiellement froide, du moins quand elle se dégage de ce qui n'est pas elle et en triomphe. Elle aura justement pour tâche de faire régner sur le désir le devoir, et de faire taire la passion.

2° **Le désir est troublé et agité; la volonté est calme.** — D'après la description qui précède, le désir est troublé et agité, d'autant plus qu'il est plus fort : le désir très fort est essentiellement un trouble de l'âme. La volonté est d'autant plus calme et sereine qu'elle est plus forte; la littérature, l'art, la peinture n'ont garde de représenter la puissante volonté sous des traits tourmentés et agités : quand il y a agitation, c'est que la volonté n'a pas encore prononcé.

3° **Le désir est fatal; la volonté est libre.** — Le désir est fatal : on peut y résister, il est vrai, puisqu'on le doit, mais on ne peut pas s'empêcher tout à fait de l'éprouver; aussi est on coupable d'y céder, mais non de le sentir; on n'est pas responsable du désir lui-même, en tant qu'il envahit la conscience. Au contraire la volonté est libre par définition, ou du moins se croit telle, et n'hésite pas à s'attribuer la responsabilité de ses actes.

4° **Le désir est souvent vague, parfois inconscient; la volonté est précise, déterminée.** — Le désir est souvent vague, inconscient : on peut ne pas savoir bien ce qu'on désire, éprouver une vague inquiétude de l'âme, sans objet connu; au contraire la volonté arrêtée ne peut être que précise et déterminée. Quand on dit de quelqu'un qu'il ne sait pas ce qu'il veut, on entend par là qu'il ne sait pas se rendre compte de ses désirs, et que par conséquent il ne *veut* pas encore, au sens propre du mot.

5° **Le désir a pour objet des choses extérieures; la volonté ne porte que sur ce qui dépend de nous.** — Le désir porte sur des choses extérieures à nous le plus souvent, qui ne dépendent pas toujours de nous, et qui peuvent être impossibles à atteindre. Le désir

peut même être absurde, on peut désirer avoir des ailes; c'est le domaine de la fantaisie. La volonté au contraire porte sur nos propres pensées, sur nos propres actions, sur ce qui dépend de nous essentiellement; elle est tout intérieure quoiqu'elle doive se manifester au dehors : on ne *veut* pas un *objet*, on *veut faire* une action ou ne la pas faire, parler ou se taire, etc.

6° **Il y a des degrés dans le désir, la volonté est une.** — Enfin, le désir affecte mille degrés, tandis que le vouloir est un et simple, on peut désirer plus ou moins fortement, on ne veut pas plus ou moins, on veut ou l'on ne veut pas.

Considérons donc maintenant le vouloir proprement dit, sans équivoque d'aucune sorte, le vouloir bien distingué du désir, et appliquons-y l'analyse.

Analyse du vouloir. — Comment se décompose l'acte du vouloir? De quels phénomènes successifs se compose-t-il? Des exemples sont nécessaires.

On m'a remis en dépôt une somme de mille francs. La personne qui me l'a remise est morte en voyage: personne ne sait ce qu'elle m'a confié, ses héritiers sont riches, je ne ferais de tort à personne en gardant cette somme : la garderai-je, ou la rendrai-je? Que se passe-t-il dans l'esprit de l'homme placé dans cette alternative? (On peut varier les exemples à l'infini, les emprunter aux chefs-d'œuvre littéraires: voir le monologue d'Auguste dans *Cinna*, celui de Rodrigue dans *Le Cid*, etc.).

1° **La Conception.** — Il y a quatre moments dans le vouloir et quand on le décompose, on trouve : 1° La conception des alternatives possibles, c'est-à-dire la conception d'un ou de plusieurs actes comme pouvant être accomplis si on le veut. C'est notre expérience passée, ce sont nos tendances naturelles ou acquises, nos associations d'idées qui nous suggèrent ces alternatives, ces possibles; mais déjà là intervient le vouloir, c'est-à-dire l'énergie propre de l'agent, de l'individu qui délibère. C'est le vouloir qui évoque les possibles, qui cherche à

une situation donnée plusieurs issues. Il y a une application constante, évidente du vouloir à la pensée : c'est la délibération qui commence.

2° **La délibération.** — On délibère ensuite sur les *motifs*, c'est-à-dire sur les raisons qui militent* en faveur des divers possibles. Les alternatives possibles sont comme autant de fins conçues ; or l'esprit, poussant plus loin son travail, conçoit, évoque, d'une part les moyens d'atteindre à ces fins, de l'autre les conséquences que les actes une fois faits pourront avoir. Les motifs qui militent* pour une résolution plutôt que pour une autre résultent à la fois de la facilité, de l'abondance des moyens qui s'offrent pour accomplir l'acte, et des conséquences plus ou moins avantageuses qu'on peut en attendre. Ce double travail se fait sur chacun des possibles. Une comparaison incessante rapproche les diverses conceptions auxquelles l'esprit s'arrête tour à tour ; il hésite et se donne du temps pour réfléchir encore : il délibère. — Le travail de la volonté consiste ici, on le voit, à peser les motifs ; mais remarquons le bien, la balance n'est pas inerte, sinon elle pencherait immédiatement du côté où elle est le plus chargée. Loin de là, la volonté se donne du temps, retient, diffère la résolution. Un signe certain auquel on la reconnaît, et pour ainsi dire un de ses caractères essentiels est de prolonger à dessein l'intervalle entre les impressions premières et les actions.

3° **La résolution.** — On se résout enfin, on se décide : tout pesé, on prend un parti. Ici le vouloir triomphe ; c'est le point précis, le point principal où la volonté se voit à nu. Néanmoins ce n'est pas sans dessein que nous l'avons signalée déjà dans les deux opérations précédentes ; car on peut très bien soutenir que la décision résulte de la comparaison des motifs, et que le plus fort l'emporte nécessairement, mais à condition d'ajouter que, dans l'évocation* des motifs, dans la façon de les envisager, se place déjà le vouloir, déjà la liberté.

4° L'exécution. — Enfin, la décision prise, on agit, on exécute sa résolution. La volonté ne se repose pas encore, il faut passer à l'acte, et à chaque moment de l'exécution, il faut que le vouloir persiste : il y a, en réalité, autant de petites *volitions** successives que l'exécution demande et comporte d'actes successifs.

La personne, par opposition aux choses et aux animaux. — Or, une personne est un être qui agit de la sorte, c'est-à-dire sciemment et volontairement. Plus souvent on *veut* véritablement plus on fait acte de volonté, plus aussi on est une personne, plus on est homme. Même adulte, nous ne voulons pas à chaque instant ; il y a beaucoup de moments où nous ne faisons pas acte de volonté, où notre volonté, comme détendue, s'abandonne à l'instinct ou à l'habitude ; eh bien, nous sommes le plus véritablement homme au moment où nous voulons le plus véritablement.

Se sentir une personne, dans toute la force du terme, ce n'est pas ne point sentir ses liens, les nécessités naturelles, mais c'est vouloir s'en dégager le plus possible, vouloir dominer les circonstances et n'être pas à leur merci, vouloir se conduire soi-même par réflexion et par raison, se posséder enfin, faire ce qu'on veut et ne faire que ce qu'on veut. Voilà ce qui met un abîme entre une personne et les choses ou les animaux. Les choses sont bien loin de faire acte de vouloir, elles ne font que répercuter* les impulsions qu'elles reçoivent ; en elles règne exclusivement le mécanisme. Chez les animaux, il y a certes quelque spontanéité*, car l'instinct est déjà un mode de l'activité spontanée* ; mais l'instinct est une intelligence captive au sein de la nature, qui ne se possède pas, qui ne s'assouplit pas aux circonstances et aux milieux, et l'on pourrait dire avec Malebranche*, que l'animal « est agi », plutôt qu'il n'agit réellement.

La personne par opposition à l'enfant. — L'enfant est-il une personne ? En germe et en puissance, oui ; en lui nous voyons se dégager peu à peu et se délivrer

de l'instinct le vouloir proprement dit, la personne; mais par rapport à l'adulte, à l'homme éclairé, maître de lui, l'enfant est à peine une personne. Qu'est-ce, en effet, qui le caractérise? La facilité avec laquelle il s'abandonne aux impressions du dehors. C'est cela même qui fait sa grâce et son charme. S'il se replie trop sur lui-même, s'il n'est pas naïvement enfant, s'il veut jouer au petit homme, aussitôt il nous devient désagréable. — La personne ne triomphe et n'est complète, la volonté n'a toute sa fermeté que chez l'homme fait; elle suppose en effet la maturité de l'esprit et un certain apaisement des passions.

Considérations pratiques. — Former la personnalité est le but de la vie humaine, donc le but de l'éducation. L'éducateur doit s'appliquer à former la *personne* de l'enfant; et quand vient cet âge où nous sommes à nous-mêmes nos propres directeurs, former et dégager la personnalité est encore le but de ce qu'un auteur anglais appelle si bien « l'éducation de soi-même » : car la personnalité est précisément ce qui fait la dignité de l'homme; c'est ce qu'il y a de plus haut et de plus sacré en ce monde.

La personne est essentiellement inviolable, et tout le fondement de la morale sociale sera là. Le respect des personnes, voilà le commencement de la sagesse sociale : ce qu'on appelle la justice n'est pas autre chose, et la charité, à son tour, consiste toujours à développer, à satisfaire le plus possible, à prendre pour fin la personnalité d'autrui. La personne « dit Kant* » ne peut pas être traitée comme un simple moyen, elle est essentiellement une fin, c'est-à-dire un être respectable et sacré par lui-même. C'est ce qui fait, par exemple, la monstruosité de l'esclavage.

Comment faut-il donc en user avec les personnes que nous devons conduire et sur lesquelles nous avons l'autorité? Toujours avec le plus profond respect, même et surtout quand il s'agit de la personne de l'enfant. Il faut la respecter d'autant plus qu'elle s'ignore elle-

même; il faut lui apprendre ce qu'elle vaut. Le moyen infaillible de montrer à l'enfant le cas qu'on fait de sa personnalité, c'est de respecter toujours sa dignité. Par conséquent, on ne doit lui commander qu'avec douceur, qu'en faisant appel à son intelligence, à sa raison, qu'en tâchant de l'amener à vouloir de lui-même ce qu'il doit faire. Il faut craindre par-dessus tout de briser sa volonté; ce serait détruire le germe même de sa moralité future. L'enfant déjà, comme plus tard l'homme, ne vaut réellement que par le *vouloir* libre, et quand il accomplirait les meilleures actions, elles seront sans prix, si elles ne sont pas l'œuvre de sa bonne volonté.

Objection. — Mais une objection se présente après cette apologie* sans réserve de la personnalité. Est-ce que ce n'est pas un misérable défaut et souvent dénoncé que la personnalité? Pascal* l'a dit : « le moi est haïssable. » Être plein de soi, n'est-ce pas être insupportable? Est-ce que l'orgueil n'est pas un vice funeste et antipathique entre tous, dans la société? et est-il rien de plus ridicule, que la roideur automatique de ces gens qui croient ne jamais faire assez de bruit ni tenir assez de place en ce monde? Tandis qu'on est plein de sympathie pour ces personnes modestes qui s'oublient, s'ignorent et se prodiguent volontiers. Un enfant au caractère entier est intolérable : ne doit-on pas s'appliquer avant tout à le rendre obéissant, par conséquent vaincre et faire fléchir sa volonté?

Réponse. — La personnalité doit en effet être modeste et humble, et elle le sera d'autant plus qu'elle sera plus intelligente. Au besoin elle doit être sacrifiée, mais, ne l'oublions pas, elle ne peut jamais l'être que par elle-même; sinon il n'y aurait aucun mérite au sacrifice, et c'est le spectacle du monde le plus choquant, que celui d'une volonté esclave d'une autre volonté. S'agit-il de l'enfant? il faut faire en sorte avant tout que sa volonté soit forte; puis, il faut lui apprendre en même temps que le plus bel usage qu'il puisse faire de sa force, c'est de l'abaisser, de l'humilier devant le droit

des autres personnes, mieux encore, de la mettre au service des personnes mêmes à qui il ne doit rien. En d'autres termes, il faut le former au sacrifice, en l'amenant à en comprendre et à en goûter la joie par la pratique.

Sur le point particulier de l'obéissance, la difficulté se résout de même. Il faut certes amener l'enfant à obéir, mais volontairement et librement, par raison et par bonté ; et il y a un moyen infaillible pour cela, c'est de lui commander toujours avec bonté et avec raison, en faisant appel à son intelligence et à son cœur. Si vous êtes un mentor grondeur vous lui donnerez envie de désobéir; si vous êtes doux avec lui, si vous êtes pour lui comme une providence aimable et discrète, il s'apercevra bien vite que ce qu'il a de mieux à faire, c'est d'obéir à vos conseils. Comme il aura toujours à se louer d'avoir suivi votre volonté, non ses caprices, il se fera aisément une loi de vous obéir toujours et partout, et sa dignité néanmoins sera sauve. Son vouloir ne sera entamé en rien, mais assoupli, discipliné, dépouillé de tous les éléments inférieurs, égoïstes et bas.

Ces considérations pédagogiques s'appliquent d'ailleurs, exactement et littéralement, aux plus grandes questions de la morale sociale, et là est la clé des plus grands problèmes moraux et politiques. La moralité publique consiste essentiellement dans le respect des personnes les unes pour les autres, dans l'égalité des personnes devant la loi ; c'est ce qu'on appelle la justice dans la société, il faut qu'elle règne avant tout.

Mais on n'a trouvé vraiment la paix publique, l'ordre durable, que lorsqu'on l'a obtenu des personnes elles-mêmes, de leur intelligence et de leur bonté. Pour cela, il faut les former, les inviter, les provoquer à faire acte de raison et de liberté, les amener au sacrifice volontaire, à l'abnégation, leur apprendre à dompter leur égoïsme par la charité. La charité mutuelle des citoyens, c'est ce qu'on appelle la fraternité. Ainsi on obtient un ordre d'un tout autre prix que l'ordre imposé par la force, une

harmonie qui est le plus beau des spectacles, puisque c'est l'ordre véritablement moral, réalisé par les volontés libres.

X^E LEÇON

De la liberté. — Discussion du fatalisme*.

I. Deux sens du mot liberté en philosophie : 1° Le libre arbitre*, ses caractères; 2° La liberté, ses degrés. — Rapports du libre arbitre* et de la liberté.
II. Raisons qu'il y a d'admettre la liberté du vouloir : 1° Raisons psychologiques : La liberté présente dans les quatre moments du vouloir; 2° Raisons logiques : La liberté impliquée dans toute notre vie morale et sociale; 3° Raison morale : La liberté nécessaire au devoir et prouvée par l'idée d'obligation (Kant) *.
III. Examen des objections : Fatalisme* et déterminisme*. — Examen du fatalisme*. — Il prend deux formes un peu distinctes : 1° Fatalisme* oriental. Exposé (ce qui doit arriver arrivera). — Causes et effets de ce fatalisme*. — Réfutation; 2° Fatalisme* tiré de la prescience* divine.— Exposé de la difficulté.— Solution de Bossuet*. — Solution de Leibnitz* (Théodicée*). — Conclusion.

Ce qui fait l'excellence de l'activité volontaire et la dignité de la personne, c'est la liberté. Mais qu'est-ce que la liberté? et la possédons-nous réellement? Nous allons 1° la définir; 2° énoncer les raisons que nous avons d'y croire; 3° examiner les objections.

I. **Deux sens du mot liberté. — 1° Le libre arbitre*.** — Le mot *liberté* a deux sens voisins, mais qu'il est bon de distinguer. Dans le premier sens, il désigne le *libre arbitre**, c'est-à-dire le libre choix. *On entend par libre arbitre*, le pouvoir qu'aurait la volonté humaine de se décider avec une spontanéité* absolue, sans contrainte, sans autre raison que son vouloir même.* Le libre arbitre* peut tenir plus ou moins de place dans une vie, avoir plus ou moins souvent l'occasion de s'exercer; mais, là où il est, il ne peut être

qu'absolu, sans degrés, car, ou l'on choisit, ou l'on ne choisit pas, il n'y a pas de milieu.

2° **La liberté.** — Dans un deuxième sens, la liberté a des degrés, elle varie d'un individu à l'autre et, pour un même individu, elle varie selon les cas. Ce qu'on appelle alors *liberté, c'est le plus ou moins d'aptitude à choisir en connaissance de cause*, la possession plus ou moins parfaite de soi-même. En ce sens, on dira que le fou n'est pas libre, ni l'homme ivre, ni celui qui est sous le coup d'une passion violente, car ils ne savent pas ce qu'ils font ; ils ne sont pas en état de choisir sciemment et ils se jettent pour ainsi dire tête baissée dans la première alternative qui se présente. De même, on peut dire que l'ignorant est moins libre que l'homme éclairé, parcequ'il ne voit pas toutes les alternatives possibles. Mais cela n'entrave en rien son libre arbitre*, au moment où il l'exerce; son choix n'en est pas moins spontané, il est seulement moins large que celui de l'homme qui sait et qui voit.

Quand on prend le mot liberté dans ce second sens, on peut dire que l'homme est d'autant plus libre qu'il sait davantage et qu'il est plus maître de ses passions. La liberté absolue, suprême, serait celle de Dieu, qui possède par essence* « le choix infaillible du meilleur », dit Leibnitz*, sans obstacles, sans hésitation. Voilà la liberté triomphante, la parfaite autonomie* du vouloir. Le sage, éclairé et maître de ses passions, est libre, autant qu'une créature humaine peut l'être.

Rapports du libre arbitre* et de la liberté. — Il est visible qu'un rapport étroit existe entre ces deux sens du mot liberté. En effet, dans l'infaillible liberté de Dieu, dans celle du sage, il n'y aurait pas liberté du tout, s'il n'y avait à l'origine un *choix;* l'infaillibilité *sans choix* serait la *nécessité* même, c'est-à-dire le contraire de la liberté. Le but, pour chacun de nous, est d'arriver à la liberté pleine, triomphante, infaillible, par le bon et constant usage du libre arbitre*. Ce serait une grande erreur que de prétendre faire régner la vertu

et la sagesse par la contrainte, sans faire appel aux bonnes volontés; car on aurait alors non plus la liberté réglée, mais un pur mécanisme; nos actions n'auraient plus de prix moralement.

Mais, pour que le libre arbitre* triomphe, il faut que nous le possédions. Existe-t-il? sommes-nous libres?

II. — **Raisons qu'il y a d'admettre la liberté du vouloir.** — Les raisons qu'il y a d'admettre la liberté du vouloir sont très nombreuses; cependant, elles peuvent se ranger en trois catégories :

Raisons psychologiques; raisons logiques; raison morale.

1° **Raisons psychologiques.** — Les preuves psychologiques sont celles qn'on tire du témoignage direct de la conscience. Le vouloir est libre, non pas toujours, non pas d'une manière absolue; nous ne le possédons pas tous également; mais il y a dans la vie de chacun, sous de certaines conditions (lucidité, clairvoyance, etc.) des cas où nous faisons acte de choix absolu.

La liberté présente dans les quatres moments du vouloir. — En reprenant l'analyse de la volonté, on trouve place pour le choix dans les quatre moments entre lesquels elle se décompose :

Dans la *conception des possibles :* on met plus ou moins de scrupule et d'attention à les évoquer, à les considérer; aussi est-ce une faute d'être étourdi dans les actes qui importent moralement. On dit quelquefois. « Je n'ai pas songé à cette alternative, je n'ai pas vu telle issue. » Mais tout le monde admet qu'il dépend de nous, jusqu'à un certain point, de songer et de voir, qu'il y a véritable faute dans un certain degré de précipitation et d'étourderie : il est des choses auxquelles on n'a pas le droit de ne pas songer et qu'il est criminel de ne pas voir.

Dans la *délibération :* les motifs sont tour à tour appelés, retenus ou écartés; ils sont alignés, mis en présence. Mais on peut différer la décision, souvent même on le doit; et, d'autre part, il faut y mettre fin,

il faut agir. Eh bien! nous croyons que la moralité de chacun se mesure au soin qu'il met à peser les motifs de sa conduite, puis à choisir entré eux. Nous croyons que le motif le plus fort n'est le plus fort *que parce que nous le choisissons et le faisons tel.* Bref, nous n'hésitons pas à introduire la liberté, et avec elle la responsabilité dans tous les moments de la délibération.

La *décision* est libre, par définition, puisqu'elle est essentiellement le *choix motivé.* Mais, quoique le libre arbitre* éclate surtout à ce moment, il serait faux de croire qu'il apparaît là pour la première fois. Si on l'admettait, autant vaudrait nier la liberté; car il est certain qu'on se décide d'après les raisons qu'on a mises en présence; on est libre de choisir entre elles, mais on l'était déjà et bien davantage de les évoquer* ou non, de leur accorder plus ou moins d'attention et de poids.

Enfin, dans l'*exécution* la liberté apparaît encore. En effet, nous croyons tous qu'il ne suffit pas d'avoir voulu le bien, mais qu'il faut le faire; que le mérite n'est pas seulement dans l'intention, mais qu'il n'est complet que par l'exécution, par le courageux achèvement de l'acte. Nous savons bon gré aux gens d'accomplir leurs bonnes intentions, nous croyons donc que la liberté préside encore à l'action. D'ailleurs, une preuve que l'exécution est libre, c'est que nous pouvons à chaque minute la différer, l'interrompre, y renoncer même. En bien ou en mal la liberté est donc présente à l'action et lui donne son caractère moral.

Ainsi la liberté apparait dans les quatre moments du vouloir; voilà pour les raisons psychologiques.

2° **Raisons logiques.** — Ce sont de véritables raisonnements qui consistent à constater mille sentiments dans nos cœurs, diverses pensées dans notre esprit, des mots nombreux dans nos langues, des faits certains dans nos institutions, qui impliquent nécesssairement la liberté du vouloir, et qui seraient absurdes si nous n'étions pas libres.

Exemple : parmi les sentiments, il en est un intéressant

entre tous à analyser, c'est le *remords*, inséparable de son contraire la *satisfaction du devoir accompli*. Ces sentiments seraient parfaitement inintelligibles et absurdes si nous n'étions pas libres. Cette confusion, cette honte de soi-même qu'on éprouve dans le remords, comment l'expliquer si nos fautes ne nous sont pas imputables, si nous ne les faisons pas librement? S'il en était autrement, ces sentiments complexes* et douloureux devraient, semble-t-il, se réduire tout au plus à une tristesse comme celle que font éprouver la maladie ou la laideur. Ce qu'on y trouve en plus, cette torture, ce dégoût de soi-même [1], tout cela serait inintelligible si nous n'étions pas libres dans nos actions. Mais ces sentiments sont *universels*, ils se retrouvent partout, l'homme n'a nulle part réussi à s'en défaire; tout porte donc à croire qu'ils décèlent réellement la *liberté*. Il en est de même pour la satisfaction morale; se savoir bon gré à soi-même parce qu'on aurait fait le bien sans pouvoir faire autrement serait ridicule; à peine faudrait-il avoir la satisfaction qu'on éprouve pour les avantages naturels, la beauté, la santé, l'esprit. La satisfaction morale est une jouissance à part, incomparable, uniquement parce qu'on s'attribue à soi-même l'action accomplie.

D'ailleurs, envers les autres même nous éprouvons des sentiments analogues; dans certains cas, c'est une horreur, une antipathie tout autres à coup sûr que ne les produirait une infirmité physique ou intellectuelle; inversement, la sympathie que l'on éprouve pour les honnêtes gens montre bien que leur conduite est attribuée à leur libre choix. Et plus il en coûte pour faire une bonne action, plus nous sommes reconnaissants envers celui qui la fait.

Les institutions, par exemple les tribunaux, avec leurs enquêtes judiciaires et les serments qu'ils exigent, témoignent de même de la foi universelle au libre arbitre*.

1. Voir de célèbres peintures du remords dans *Les Euménides*, d'Eschyle*, *Macbeth*, de Shakespeare*, *La Conscience*, de V. Hugo*.

On croit que nous pouvons mentir ou dire vrai à notre choix, sinon on ne nous ferait pas prendre l'engagement de dire vrai. On croit aussi, assurément, que les criminels sont responsables, c'est-à-dire libres. Quand on les punit, ce n'est pas seulement en vue de se débarrasser d'eux et de faire un exemple, comme on tue les chiens enragés pour s'en défendre ou comme les paysans clouent un oiseau de proie à la porte de leur grange pour effrayer les autres. A l'égard des criminels, on a une autre pensée et une autre intention : nous croyons qu'ils sont *responsables;* nous voulons leur infliger une peine proportionnée à leur faute, parce que nous croyons qu'ils ont été libres de bien ou de mal agir.

3° **Raison morale.** — La raison morale que nous avons de croire à la liberté est un peu différente des précédentes; elle a été mise en lumière surtout par Kant*. Ce philosophe considère que la liberté est nécessaire pour que l'on puisse comprendre l'obligation morale, qu'elle est impliquée dans l'idée d'obligation. Le devoir n'est possible qu'à condition que nous soyons des êtres libres. En effet, qu'est-ce que le devoir? C'est une loi, mais tout originale, toute différente des lois physiques et des lois métaphysiques*. *C'est une loi qu'on doit suivre et qu'on peut violer;* qui par conséquent implique la liberté; *c'est la loi de l'activité libre,* un commandement sans contrainte, qui ne peut s'adresser qu'à la bonne volonté de chacun. — Aussi ne faut-il pas tant chercher à prouver la liberté à la manière d'un théorème; il n'en est pas besoin; ce serait même une tentative contradictoire, car ce serait vouloir poser des conditions à l'inconditionné. C'est un devoir d'admettre la liberté comme la première condition de la moralité. S'attarder trop aux disputes dont elle est l'objet, c'est discuter devant le devoir, c'est faire comme le soldat qui ferait des objections avant d'aller au feu : la morale oblige de faire trêve aux disputes d'école et de sortir du « labyrinthe. »

Il faut croire qu'on peut choisir sa conduite; on le peut

apparemment, puisqu'on le doit; comment le devrait-on si on ne le pouvait pas? Qu'il y ait certain doute possible sur ce point, peu importe. Cela est même nécessaire; car si on pouvait démontrer la liberté par A + B, tout ce qu'elle entraîne, la responsabilité, les sanctions, les châtiments et les récompenses futures, tout cela aussi se trouverait démontré géométriquement : la vie ne serait plus qu'un grand calcul; il n'y aurait que les aveugles, les ignorants et les fous qui ne seraient pas honnêtes. Les incertitudes sur ces questions sont donc nécessaires à l'essence même de la liberté : quelque chose est laissé à notre bon vouloir; le premier acte de liberté qui nous est demandé, c'est de croire que la liberté existe, puisqu'elle est indispensable à l'accomplissement du devoir.

Ces considérations nous donnent une très grande tranquillité à l'égard de la difficulté du libre arbitre*. Notre conscience est en repos, nous pouvons examiner avec un calme parfait les objections.

III. **Examen des objections.** — Elles sont nombreuses; mais elles se rangent en deux catégories, se ramènent à deux types :

Les unes voient l'obstacle à la liberté humaine dans une nécessité extérieure au monde, supérieure, dans une volonté infaillible, impitoyable, dominant notre vie. Ces objections constituent ce qu'on appelle proprement le *fatalisme**, ainsi nommé parce qu'elles proclament l'existence d'un destin (en latin *fatum*), qui mènerait le monde en général, et l'homme en particulier;

Les autres voient l'obstacle à la liberté dans les lois mêmes du monde et de l'âme humaine; elles forment ce qu'on appelle le *déterminisme**, lequel est, à son tour, *scientifique* ou *psychologique*.

Examen du fatalisme*. — Il prend deux formes distinctes. — Pour le moment, insistons sur le fatalisme*, sur la conception d'un destin dominant la volonté humaine. Il prend deux aspects un peu distincts :

1° Le fatalisme* *oriental* ou *mahométan*, le destin à la turque, comme l'appelle Leibnitz*;

2° Le fatalisme* *tiré de la prescience* divine.*

1° **Fatalisme* oriental.** — Né de la parcsse orientale, ce fatalisme la perpétue et l'aggrave; car, au fond, il n'est pas autre chose que cette paresse même érigée en système. Il consiste à dire : « Ce qui doit arriver arrivera. » « Ce qui est écrit ne peut manquer d'arriver. » Nous-mêmes, ne disons-nous pas volontiers : « C'était écrit. » Certaines qualités morales, certaines vertus même, sont compatibles avec cette philosophie, par exemple : la résignation, le courage passif. Elle peut même inspirer des actions énergiques à celui qui se croit l'instrument du destin; mais au fond, c'est une philosophie lâche, dangereuse, peu digne de l'homme.

Stuart Mill* a fait cette remarque, que les gens les plus envieux du monde sont les orientaux. Ce sont de faux résignés, dit-il, leur résignation est de mauvais aloi. Ce qui est grave surtout c'est qu'elle s'applique aussi bien à leurs actes personnels qu'à ce qui ne dépend pas d'eux. Combien plus saine est l'activité déployée par les peuples de l'occident, qui s'aident eux-mêmes, qui n'ont pas de cesse tant que quelque chose va mal ! « Aide-toi, le ciel t'aidera. » Si les Anglais tiennent tant de place dans le monde, c'est grâce à leur esprit d'entreprise, à leur prodigieuse activité; éprouvent-ils un échec, ils s'écrient : « honte », et ils ne désespèrent jamais de réussir dans l'avenir. L'homme agissant et entreprenant n'est jamais envieux : il n'attend son sort que de lui-même. Si les autres prospèrent et non pas lui, il se résigne, espérant un jour être plus favorisé de la fortune : il ne se plaint pas et n'accuse personne; il se contente de redoubler d'efforts.

Voilà une résignation bonne et saine, tandis que la torpeur orientale est essentiellement immorale. C'est à nous qu'est laissé le soin de faire notre destinée, faisons-la bonne si nous le pouvons; mais il faut être beaux joueurs, et applaudir les premiers à l'intelligence, à la vaillance ou au bonheur de ceux qui l'emportent sur nous.

Voyons maintenant ce que vaut logiquement l'axiome du fatalisme* : « Ce qui doit être sera. » Il n'y a là aucune ombre d'argument sérieux, c'est une simple tautologie*. Oui, ce qui doit être sera, cela est clair; mais il s'agit de savoir ce qui doit être, et si ce qui sera, ce qui doit être, n'est pas précisément ce que nous aurons voulu. Ce que notre liberté aura fait ou laissé faire, voilà ce qui sera; et il arrivera en grande partie ce que nous voudrons. Certes, dit Leibnitz*, « tout l'avenir sera déterminé par des raisons; mais l'avenir humain sera déterminé par des raisons au nombre desquelles figurent les volontés des hommes. » Si nous faisons ce qu'il faut pour que le bien soit, c'est le bien qui sera; mais ce serait une lâcheté de ne rien faire, et de penser que le bien se fera tout seul, parce que cela est écrit. Il ne se fera que si nous réalisons les conditions nécessaires. Croire cela, c'est admettre la liberté; ne pas le croire, c'est refuser la responsabilité, renoncer à la moralité, abdiquer la dignité d'homme.

2° Fatalisme* tiré de la prescience* divine. — Exposé de la difficulté. — Le fatalisme* prend, en occident, une forme plus spécieuse, plus savante, et qui demande un examen plus minutieux; c'est l'objection à la liberté, tirée de la prescience* divine. La voici en deux mots : Dieu, par définition, est absolument parfait, par conséquent, son intelligence aussi est parfaite, c'est-à-dire sans ignorance d'aucune sorte; il sait donc tout infailliblement, l'avenir comme le présent et le passé; cette science certaine que Dieu a de l'avenir est ce qu'on appelle la prescience* divine. Or, si Dieu sait ce que nous ferons à un moment donné, dans dix ans par exemple, nous ne pourrons pas faire le contraire, nous sommes donc enchaînés, il n'y a plus de liberté pour nous. Ainsi la perfection même de Dieu exclurait la liberté humaine.

Cette objection est simple et forte, et elle mérite d'être examinée avec attention. Dans ce fatalisme* d'un nouveau genre et d'apparence religieuse, on peut mon-

trer une résignation autre que celle des Turcs, mais qui n'est guère plus de nature à plaire au Dieu parfait, au Dieu de la raison; car s'il est bon de se résigner à ce qui est arrivé malgré nous, se résigner à l'avance aux fautes qui dépendront de notre volonté est une façon trop simple et trop commode de renoncer à l'effort, à la responsabilité. C'est une nouvelle forme de lâcheté morale. Si donc on admet l'objection, ce fatalisme*, au fond, est aussi dangereux que le fatalisme* oriental.

Solution de Bossuet*. — Bossuet* a examiné cette objection, qui avait exercé durant des siècles les docteurs du moyen âge; mais il n'a pas résolu la question. Il propose une solution qui n'en est pas une; qui est simplement un aveu d'ignorance. D'une part, dit-il, la liberté morale est certaine; la prescience divine, d'autre part, ne l'est pas moins : admettons donc ces deux vérités et n'essayons pas de les concilier; leur accord est un mystère. « Tenons fortement les deux bouts de la chaîne, quoique les anneaux intermédiaires nous échappent. »

Solution de Leibnitz*. — Leibnitz*, plus subtil et plus curieux que Bossuet*, ne s'est pas contenté de cette façon d'échapper à la difficulté. Il a repris la question, et voici la solution qu'il propose. Il considère d'abord le mot *prescience**, et le trouve impropre. D'après lui, il ne faut pas dire que Dieu *prévoit* l'avenir; car il le voit actuellement, directement, comme nous voyons le présent. Dieu est éternel, tout est sous ses yeux dans un éternel présent; il est spectateur de l'avenir et du passé absolument comme du présent; donc il voit nos actes futurs, mais ne les *prévoit* pas. Ce que nous ferons dans dix ans, dans vingt ans, est déjà pour lui le présent; mais il ne nécessite pas plus nos actes, qu'un prince qui est au spectacle ne nécessite par sa présence ce qui se fait sur la scène. Pour lui nous sommes des acteurs, nous jouons sous ses yeux, il ne nous force pas, quoi qu'il embrasse d'un regard tout notre rôle à la fois. Ce rôle, libre à nous de le bien jouer, ou d'y changer quelque chose : il n'est que ce que nous le faisons.

Cette réponse de Leibnitz* est spirituelle et ingénieuse; mais, peut-être, faut-il aller plus loin que lui. Dieu n'était pas forcé de créer l'homme; il pouvait ne pas faire la liberté : pourquoi ne pas admettre que, ayant jugé son œuvre plus belle s'il créait un être libre, il ait accepté les conséquences de cette résolution, et renoncé à la prévision des actes libres, préférant avoir le spectacle de cette liberté même qui était son œuvre? Dès lors, on pourrait admettre que la liberté humaine limite la prescience* divine, sans limiter pour cela la puissance et la perfection de Dieu.

Leibnitz* n'admet pas volontiers cette limitation de la prescience* divine; il aime mieux dire que Dieu voit, en effet, tout ce que nous ferons; mais, ajoute-t-il (et nous pouvons lui emprunter encore cette considération), Dieu voit libre ce qui sera libre, et notre liberté n'est pas limitée par la vue qu'il a de nos actions?

Conclusion.— Dieu, conclut Leibnitz*, est la suprême perfection et la suprême raison; nous ignorons ce qui sera, ce qu'il veut; faisons simplement sa volonté présomptive*, c'est-à-dire comportons-nous, autant que cela dépend de nous, de façon à satisfaire la parfaite raison: advienne que pourra. Si les événements tournent contre nous, nous pourrons alors nous résigner parce que les événements ne nous appartiennent pas, notre vouloir seul nous appartient. Voilà une résignation sans danger, puisqu'elle ne nous empêche pas d'apporter un soin scrupuleux et incessant à faire notre devoir, tel que notre conscience nous l'inspire. Épictète* a dit dans le même esprit : « Distingue en toutes choses ce qui dépend de toi, et ce qui ne dépend pas de toi. Ce qui dépend de toi, ce sont tes pensées, tes résolutions, tes sentiments; sur ce point, tu ne peux être ni contraint, ni contrarié, tu es absolument libre; si donc tu mets là seulement ton bonheur, le bonheur ne peut te manquer que par ta faute. Ce qui ne dépend pas de toi, c'est la fortune, la beauté, la santé; regarde tous ces biens comme indifférents. Prends-les si Dieu te les donne, et

ne gémis pas s'il te les refuse; comme un convive bien élevé, dans un festin, prend modérément des mets qui passent devant lui, et ne crie pas pour demander ceux qu'on ne lui présente point ou qu'on emporte. »

La pensée d'Épictète* se rapproche de celle de Leibnitz*. Mais dans tous les cas, il faut admettre que quelque chose dépend de nous, c'est-à-dire, admettre le libre arbitre*.

XIE LEÇON

Du déterminisme* physique. — La liberté devant la science.

Le déterminisme* : en quoi il diffère du fatalisme*. Il prend deux formes.

Déterminisme* physique ou scientifique : 1° Exposé de cette doctrine. — Le principe de causalité*. — La causalité* physique et son caractère essentiel, la nécessité. — Certitude absolue de la prévision scientifique. — Le calcul et la science ; le mécanisme universel. — L'homme, parcelle de l'univers. — Le mécanisme régit tous les mouvements de l'homme, non seulement ses actes extérieurs, mais sa vie intime. — Causes déterminantes des actions humaines : causes extérieures (climat, milieu); causes intimes (tempérament, santé, nutrition).

Conclusion. — La loi de la corrélation* des forces appliquée aux résolutions des hommes.

2° Critique de cette doctrine. — Le respect dû à la science ne doit pas être superstitieux. — La vraie science, ses bornes : la science et la conscience. — Insuffisance pratique de ce déterminisme* : contradiction dans laquelle tombent ceux qui le professent. — Le principe de causalité* n'exclut pas *a priori* la liberté. — Deux types de causalité* : le monde physique et le monde moral. — L'imprévu dans les actions humaines. Notre ignorance ne prouve rien contre la liberté, au contraire. — Les statistiques et la liberté. — Les prétendues causes déterminantes de nos actions ne sont que des conditions et des influences composantes*; Seule conclusion légitime : liberté limitée, vigilance et indulgence. — Discussion du mécanisme universel; Il n'exclut pas nécessairement la spontanéité* morale. — Tout mécanisme présuppose un dynamisme* : la force, c'est-à-dire la spontanéité* et la vie partout

répandues. — Le monde fait pour la liberté et la moralité. — La loi de corrélation* et d'équivalence n'exclut pas la liberté. — Contingence* des lois de la nature. — Optimisme* de Leibnitz*.

Conclusion. — La liberté est possible scientifiquement; la morale exige qu'elle soit réelle.

Des objections qu'on élève contre la liberté, nous avons examiné les plus communes, celles qui constituent le fatalisme*; nous allons maintenant passer à d'autres plus délicates, plus scientifiques et plus philosophiques.

Le déterminisme*: en quoi il diffère du fatalisme*. — Elles consistent à dire, non plus que l'homme est le jouet d'un destin, mais que tout dans l'homme (y compris ses résolutions et ses actes) est *déterminé* par les lois de la nature en général, et par les lois de sa nature en particulier. Ces objections constituent le déterminisme*, forme plus savante, plus raffinée et plus moderne du fatalisme*.

Le déterminisme* lui-même affecte deux formes :

1° Déterminisme* physique ou scientifique ;

2° Déterminisme* psychologique ou proprement dit, qui nie la liberté en alléguant l'influence déterminante des motifs.

Déterminisme* physique ou scientifique. — Considérons le déterminisme* physique. Il est réclamé, dit-on, et proclamé par la science : voilà pourquoi nous l'appelons scientifique. Nous allons d'abord l'exposer et ensuite le critiquer.

1° Exposé de cette doctrine. — Le principe de causalité*. — Le déterminisme* (et non seulement le déterminisme* physique, mais aussi le déterminisme* psychologique), prétend d'abord reposer sur un principe de la raison et avoir, pour ainsi dire, cause gagnée *a priori*. Ce principe de la raison sous le patronage duquel on se met, c'est le principe de causalité* : *il n'y a pas de faits sans cause;* tout a une raison. S'il en est ainsi, dit-on, rien n'est libre; tout est déterminé.

Les partisans de cette doctrine insistent comme il suit.

La causalité* physique et son caractère essentiel, la nécessité. — Qu'appelle-t-on cause ? Un phénomène qui en précède toujours un autre appelé effet, ou encore un phénomène nécessaire et suffisant pour en amener un autre. Par exemple : l'ébullition de l'eau est un fait, mais qui ne se produit jamais isolément ; il est toujours accompagné et précédé d'une élévation de température, et la cause de l'ébullition est la chaleur atteignant 100 degrés. De même la floraison d'un arbre au printemps est un phénomène qui a ses causes; ce phénomène ne se produit jamais, notamment, sans un certain degré moyen de température durant un temps déterminé. — Nous le voyons, il n'y a point de hasard dans la production des phénomènes naturels : tout se tient et s'enchaîne et cette liaison des causes et des effets est nécessaire ; c'est là ce qui fait la grandeur de la nature, la sûreté de sa marche, l'immutabilité* de ses lois. Cette nécessité fait le juste orgueil du savant qui la connaît, car elle rend possibles les prévisions de la science, que l'événement ne déjoue jamais.

Certitude absolue de la prévision scientifique. — La science prédit, à une seconde près une éclipse ; elle proclame qu'un astre qu'on n'a jamais vu doit exister dans une région du ciel déterminée, et lorsqu'un télescope assez puissant est inventé, l'astre est découvert.

Le calcul et la science; le mécanisme universel. — Pourquoi ces prévisions sont-elles si certaines ? C'est que le calcul mathématique avec sa rigueur, son exactitude, s'applique aux phénomènes naturels et introduit en physique la certitude absolue qui est le propre des mathématiques. Ainsi, point de hasard, rien d'indéterminé dans ce monde ; partout règne au contraire le mécanisme le plus rigoureux : quand la relation de deux phénomènes a été bien établie, elle est certaine à tout jamais ; on peut compter que toujours et partout les mêmes causes auront les mêmes effets.

L'homme, parcelle de l'univers. — Or, dit-on, si la science n'est possible qu'avec le déterminisme* univer-

sel et l'immutabilité* des lois, comment veut-on que la liberté trouve place dans un tel monde ? — Est-ce que l'homme n'est pas une parcelle de l'univers, et, selon le mot de Leibnitz*, une goutte dans l'océan des choses ?

Le mécanisme régit tous les mouvements de l'homme, non seulement ses actes extérieurs, mais sa vie intime. — On ne peut nier que nos actions prétendues libres ne soient des mouvements physiques ; or, tous les mouvements, sans exception, relèvent de la mécanique et de ses lois ; ils s'accomplissent donc selon un déterminisme* rigoureux. Si l'on considère non seulement nos mouvements physiques, mais leur source en nous-mêmes, que trouve-t-on ? Des mouvements encore, mais des mouvements intimes, s'opèrant dans l'intérieur de l'organisme et particulièrement dans les centres nerveux. Or ces mouvements sont mécaniques encore, et par conséquent nécessaires, ils seraient impossibles sans certaines conditions déterminées, calculables et bien connues, sans la nutrition, par exemple, qui fournit pour ainsi dire du combustible à la machine animale, sans la respiration, sans toutes les fonctions physiologiques enfin, qui sont régies par un déterminisme* absolu. Plus on y regarde de près, s'écrient en résumé les savants, plus on trouve que, dans nos actions, tout est déterminé. Nos actions seraient tout autres, si nos fonctions s'accomplissaient d'une autre manière, si notre tempérament, si la quantité et la qualité de nos aliments changeaient.

Causes déterminantes des actions humaines : causes extérieures (climat, milieu). — Des causes extérieures, poursuivent-ils, et des causes intérieures nécessitent et déterminent nos actes. Les causes extérieures sont le climat, le milieu physique ; il est impossible d'avoir la nature entreprenante et énergique d'un homme du Nord sous le soleil du Midi et réciproquement.

Causes intimes (tempérament, santé, nutrition). — Les causes intérieures sont la complexion individuelle, les prédispositions héréditaires, l'état de santé ou de

maladie, les impulsions plus ou moins violentes qui viennent de l'organisme. La liberté ne sombre-t-elle pas dans l'ivresse, dans la folie? Or, la limite est impossible à fixer entre la folie et la prétendue sagesse, entre l'état sain et l'état morbide*. C'est affaire de degrés, et la pleine liberté, la liberté proprement dite ne se rencontre nulle part.

Conclusion. — La loi de la corrélation* des forces appliquée aux résolutions des hommes. — On conclut que nous sommes machines et automates, comme l'a dit Pascal*; que ce qu'on appelle bien ou mal, c'est ce qui est avantageux ou nuisible, ce qui plaît ou déplaît; mais que ces mots sont de vaines qualifications si on prétend les appliquer à une volonté libre, car il n'existe pas de telles volontés.

La loi la plus générale de la physique est celle de la corrélation* des forces; eh bien! à en croire ces savants, elle s'appliquerait au moral comme au physique. Cette loi porte que dans le monde rien ne se perd, rien ne se crée. La quantité de force y est constante; cette force subit des transformations et reçoit différents emplois et différentes directions, mais c'est toujours selon une parfaite équivalence, c'est-à-dire qu'il y a toujours dans l'effet juste autant de force que dans la cause. Exemple : On soulève un marteau et on le laisse retomber sur une enclume. Le mouvement du marteau est arrêté brusquement : la force qui donnait le mouvement est-elle perdue? Non; rien ne se perd. Mais cette force, de visible qu'elle était, devient invisible et moléculaire, c'est-à-dire s'exerce sur les molécules du corps qui a reçu le coup; elle est employée à les espacer, à changer leur état intime : elle se convertit en chaleur. Réciproquement, la chaleur produite par la combustion d'un kilogramme de charbon donne toujours (toutes les circonstances étant identiques) une quantité fixe de mouvement, d'après la même loi d'absolue équivalence.

On soutient donc que cette grande loi, qui s'applique à tout, porte même sur les actes des vivants, et des

hommes en particulier; que ce que nous faisons à tout moment n'est que la traduction exacte des actions reçues du dehors : ainsi la quantité et la qualité des aliments que nous avons pris a immédiatement des effets déterminés sur notre corps, et par là sur notre conduite. Encore une fois, où serait la place de la liberté dans un tel monde? Aussi ne recule-t-on pas devant cette conclusion : que c'est ignorance et naïveté pure de croire à la liberté.

2° Critique de cette doctrine. — Le respect dû à la science ne doit pas être superstitieux. — Ce déterminisme* se présente sous un patronage respecté, celui de la science. La science est une si grande puissance, qu'on a mauvaise grâce à ne pas s'incliner devant ses décisions, et que c'est une hardiesse singulière « d'oser seulement hausser les yeux contre elle », selon une expression de Montaigne*.

Nous partageons à coup sûr, et de grand cœur ce respect général qu'on a pour la science, mais évitons de le pousser jusqu'à la superstition; il faut avoir le culte mais non le fétichisme* de la science; peut-être affiche-t-elle ici des prétentions exagérées sous prétexte des services qu'elle a rendus. N'en soyons pas dupes et demandons-nous où la science commence et où elle finit, principalement en ces matières.

La vraie science, ses bornes. — La science, pour les savants circonspects, est purement et simplement la somme des connaissances certaines et démontrées. Mais les savants ont une tendance singulière à faire des hypothèses, de la métaphysique *, eux aussi, et à donner pour scientifiques leurs conceptions les plus aventureuses.

La science et la conscience. — Lorsqu'un fait est démontré scientifiquement, nous ne pouvons que nous incliner, quand même nos préférences seraient heurtées; mais lorsque la science s'élève si haut contre la conscience, lorsqu'elle proclame si hardiment que la liberté, et par suite la morale, sont exclues de ce monde, nous avons le droit de nous demander si nous avons affaire

à la science proprement dite ou à une hypothèse pseudo-scientifique*. Avant d'accepter une doctrine comme celle que nous venons de voir exposée, il faut nous montrer exigeants pour les preuves qu'elle fait valoir — Examinons donc les prétentions de la science à l'égard de la liberté.

Insuffisance pratique de ce déterminisme* : contradiction dans laquelle tombent ceux qui le professent.

D'abord, on ne peut s'empêcher de remarquer l'insuffisance pratique de ce déterminisme*. Ceux qui le professent tombent dans une singulière contradiction : la plupart d'entre eux se montrent, autant et plus que personne, rigides en morale, sévères pour eux-mêmes et pour les autres, fidèles au droit et au devoir, attachés à l'honneur et à la liberté. Comment expliquer leur conduite, et surtout les jugements qu'ils portent sur celle des autres, si le déterminisme* leur est démontré? Car si tout est déterminé, si tout ce qui arrive est nécessaire, il n'y a plus lieu de porter des jugements sur les actions des hommes, il n'y a plus qu'à enregistrer les faits sans les louer ni les blâmer. Il ne reste à ceux qui professent le déterminisme qu'à se résigner à tout ce qui arrive et se fait ; mais ils ne se résignent pas, et personne ne se montre plus choqué qu'eux lorsque, par exemple, la parole donnée a été violée ou l'honneur trahi. L'insuffisance de leur théorie pour expliquer leur propre pratique est donc évidente.

Le principe de causalité* n'exclut pas *a priori* la liberté. — Examinons en quoi cette théorie est insuffisante.

D'abord le principe de causalité* n'exclut pas du tout la liberté. Il n'y a pas de faits sans cause, cela est vrai ; mais la question est de savoir s'il n'y a pas des faits dont notre volonté soit la vraie cause. S'il y en a, nous sommes libres.

Deux types de causalité* : le monde physique et le monde moral. — On nous a dit très bien en quoi consiste la causalité* physique, mais est-elle la seule, et prend-

on donc pour accordé qu'il n'y a pas de volonté, pas de sensibilité, de spontanéité* intelligente, qu'il n'y a pas d'âme, en un mot? Est-ce qu'à côté des sciences physiques, il n'y a pas les sciences morales? Qui nous dit que, dans la vie morale, il n'y a pas des initiatives, des commencements absolus? que dans les consciences ne germent pas des résolutions toutes spontanées*, qui, se manifestant dans le monde des faits visibles, changent à chaque instant et pourraient changer plus encore le cours des choses? En un mot, la science parle comme s'il n'y avait qu'un genre de causalité*, celui dont la nécessité est le caractère; mais c'est précisément ce qui est en question. — On est justement fier des prévisions scientifiques, mais portent-elles sur les actions humaines comme sur le cours des astres?

L'imprévu dans les actions humaines. Notre ignorance ne prouve rien contre la liberté, au contraire. — N'y a-t-il pas de l'imprévu dans les volontés? Les savants répondent que, si on ne prévoit pas ce que fera un homme, c'est qu'on ne le connaît pas bien, et que, à aucun moment donné, on ne connait exactement toutes les influences qui agissent sur lui. Mais on avouera tout au moins que notre ignorance ne saurait fournir une preuve contre la liberté. Parce que nous ne savons pas ce que nous ferons demain, comment en conclure que nous n'agirons pas librement? N'est-ce pas plutôt le contraire qu'il faudrait admettre, s'il y avait un argument à tirer de là? Ne soyons donc pas dupes de cette prétention *a priori* des savants; et surtout n'acceptons ni ne donnons jamais comme preuve de quoi que ce soit notre ignorance.

Les statistiques et la liberté. — Dans les choses humaines, le calcul et la prévision se montrent particulièrement sous la forme des statistiques. Dans une période de dix ans, par exemple, il y a en moyenne, pour un pays déterminé, un certain nombre de mariages, de meurtres, de suicides; par conséquent, disent les savants, on n'était pas libre d'agir autrement, puisque le nombre de ces actes prétendus libres est sensiblement

constant d'une année à l'autre. — La conclusion est fausse. D'abord, la statistique se fait après coup, quand la période de temps est écoulée, et il est clair que le chiffre des faits déjà accomplis ne détermine en rien les actes à accomplir. De plus, la somme des crimes est fort suceptible de variation, et varie, en fait, d'une année à l'autre. La nécessité et l'exactitude numérique qu'exprime la moyenne ne prouve donc rien contre la liberté d'aucun individu, dans aucun cas particulier, ce qui suffit. Cela dit, nous n'avons garde de contester l'application du calcul des probabilités aux actions humaines. Les exemples abondent, et certaines prévisions sont si sûres qu'elles servent de base à la conduite dans la pratique. Dans les villes du midi, par exemple, où se rendent l'hiver ceux qui cherchent une température douce, on peut prévoir que les appartements exposés en plein midi seront loués les premiers et beaucoup plus cher que les autres. Faut-il en conclure que ceux qui choisissent leurs appartements ne sont pas libres? Point du tout. Leurs actions sont motivées, mais elles ne sont pas nécessaires.

Que prouve donc l'argument tiré des statistiques? Il prouve que la liberté humaine a ses limites, ses conditions, que nous ne sommes pas des êtres surnaturels, que nous agissons toujours pour des raisons et que tout ce que nous pouvons faire est de nous comporter plus ou moins raisonnablement en ce monde. Ces conditions ne contraignent en rien notre liberté; elles lui servent de théâtre, de cadre et de matière. Si cela est, qu'importe le détail des conditions intérieures ou extérieures qui influent sur notre volonté?

Les prétendues causes déterminantes de nos actions ne sont que des conditions et des influences composantes*. — Les prétendues causes déterminantes de nos actions, le climat, le milieu, la santé, le tempérament ne sont que des conditions et des influences *composantes**, desquelles dépend plus ou moins le résultat final, mais ne sont pas des causes déterminantes à elles seules : la

cause principale et proprement dite peut être la volonté elle-même; s'il en est ainsi, la liberté est possible.

Seule conclusion légitime : liberté limitée, vigilance et indulgence. — La seule conclusion légitime, c'est que, notre liberté devant compter avec des conditions données, il y a lieu de veiller avec beaucoup de soin et de vigilance, afin de conserver le maximum possible de liberté au milieu des conditions dans lesquelles nous sommes placés. Puis, quand nous jugeons les autres, nous devons tenir compte aussi des conditions et des influences qu'ils ont pu subir. Soyons donc indulgents pour eux, non parce que les conditions et les influences les ont contraints, mais parce qu'elles ont pu gêner leur liberté. Il n'y a pas de danger à être indulgent pour les autres, pourvu que l'on reste sévère pour soi-même; or la théorie même nous apprend qu'il faut l'être, et que c'est le commencement de la sagesse, puisque le défaut de vigilance met en danger la liberté même et par suite la moralité.

Discussion du mécanisme universel. — Tout mécanisme présuppose un dynamisme* : la force, c'est-à-dire la spontanéité* et la vie partout répandues. Le monde fait pour la liberté et la moralité. — Si on examinait maintenant le mécanisme universel, comme métaphysique* de la nature, on verrait que tout mécanisme présuppose un dynamisme*, c'est-à-dire suppose la force, la spontanéité*, enfin la vie partout répandues. « Le mécanisme, dit Leibnitz*, n'est que la forme extérieure des choses, le dynamisme* en est le fond. » L'ordre mécanique n'est qu'une grossière manifestation de ce que le penseur allemand appelle le divin *moralisme*, qui est le fond des choses; c'est-à-dire que ce monde est fait pour la liberté et la moralité, et qu'il en est le théâtre. La liberté sommeille, pour ainsi dire, dans les règnes inférieurs de la nature; elle se réveille dans l'homme, et toute la nature exclut si peu la liberté et la moralité, qu'elle paraît faite pour en préparer l'avènement et en assurer le triomphe.

La loi de corrélation* et d'équivalence n'exclut pas la liberté. — La loi de corrélation* des forces ne doit donc pas nous en imposer. Elle n'exclut point d'ailleurs la liberté, car rien n'empêche qu'à un moment donné, deux ou plusieurs actes soient également possibles, aient également leurs conditions suffisantes, sauf une seule, qui serait précisément le choix de la volonté raisonnable. Entre plusieurs possibles, celui-là seul serait réalisé, qui serait voulu. — La nécessité n'est donc pas le dernier mot de la nature.

Contingence* des lois de la nature. — Optimisme* de Leibnitz*. — Leibnitz* va plus loin : selon lui (et cette vue a été développée depuis par des savants et des philosophes français), les lois de la nature sont elles-mêmes contingentes*, c'est-à-dire *non nécessaires*, dans leur principe suprême et dans leur source : elles ne sont nécessaires qu'après coup. Il n'était pas nécessaire qu'il y eût un monde, ni qu'il fût régi par telles lois plutôt que par telles autres; le tout a été choisi, voulu par le Créateur. Entre tous les possibles, la volonté divine a choisi le meilleur, et c'était précisément celui où il y avait place pour la liberté et la moralité.

Conclusion : la liberté est possible scientifiquement; la morale exige qu'elle soit réelle. — En résumé, la liberté est *possible* scientifiquement. La science ne saurait prévaloir contre cette croyance instinctive de tout homme à la liberté; la science véritable n'a rien prouvé qui la détruise. Mais si la liberté est possible, la morale exige qu'elle soit *réelle*. Nous pouvons donc y croire, et le pouvant, nous le devons, puisqu'elle est la condition première de l'accomplissement du devoir.

XIIᴱ LEÇON

Du déterminisme* psychologique.

Retour sur les conclusions de la leçon précédente : la science positive n'exclut pas comme impossible la liberté; la morale l'exige. — Le déterminisme* psychologique.

I. Exposé de cette doctrine : « L'âme est un automate spirituel ». Preuve *a priori :* Le principe de raison suffisante. Preuve de fait : Influence déterminante des motifs.

II. Essais de réponse imparfaitement satisfaisants : 1° La liberté d'indifférence ; — Exposé de cette tentative ; — Critique ; — Ce qu'il en reste ; 2° Distinction des motifs et des mobiles (Jouffroy*). — Insuffisance de cette tentative. Ce qu'il en faut retenir.

III. Solution que nous proposerons. — Position de la question : Être libre, c'est se déterminer en connaissance de cause. — Réponse à Spinoza*. — La volonté n'est pas une balance inerte. Les motifs ne sont pas des poids apportés du dehors, ils sont quelque chose de nous-mêmes. — Spontanéité* intelligente et responsable dans les quatre moments du vouloir. — La liberté ne consiste pas à agir sans motifs, mais à se déterminer par raison. — La moralité ne consiste pas à agir contre toutes raisons, mais habituellement selon les meilleures.

Objection : deux éléments dans tout motif, les circonstances et le naturel, le caractère, l'état du sujet; or, ni l'un ni l'autre de ces éléments ne dépend de nous.

Réponse : au contraire, tous deux dépendent de nous pour une bonne part, ce qui suffit. — Raisons qu'il y a de se contenter de cette solution. — Nul inconvénient, tout avantage à reconnaître les limites de la liberté, la liaison des causes et des effets dans le monde moral. — Indulgence pour les autres; vigilance pour soi-même et pour ceux dont on a charge.

Conclusions : La responsabilité répartie sur les parents, les maîtres, etc. — Importance et efficacité de l'éducation en général, de l'instruction en particulier. — L'éducation de soi-même. — Accroissement possible de la liberté.

Retour sur les conclusions de la leçon précédente. La science positive n'exclut pas comme impossible la liberté; la morale exige qu'elle soit réelle. — Nous avons vu ce qu'on peut opposer aux prétentions de la

science quand elle proclame la nécessité universelle. La science véritable, c'est-à-dire la science dans ce qu'elle a de certain, de prouvé, ne saurait prévaloir contre la conscience morale, ni rien prouver contre la liberté. Ce qui prouverait quelque chose contre la liberté, c'est une métaphysique* hasardeuse, fondée sur des données scientifiques et prenant le nom et le masque de la science : mais, c'est là une pure hypothèse; la science positive n'a pas établi et ne saurait prétendre que tout, dans la conduite de l'homme, puisse être prévu, et soit nécessairement lié par un enchaînement fatal de causes. La science vraie, qui n'usurpe pas son nom et qui connaît ses limites, renonce à lire la destinée humaine et les résolutions de la volonté dans les molécules du cerveau, comme elle a renoncé à lire notre destinée dans les astres.

Même cette grande loi de l'unité et de la corrélation* des forces, qui n'est étendue que par une induction hardie à beaucoup de phénomènes physiques, ne saurait prouver rien contre la liberté morale, car cette loi d'équivalence* ne régit que la quantité de force dépensée dans une action, mais nullement ces choses hétérogènes*, toutes qualitatives, le sentiment, la pensée, l'intention morale qu'on y met. En un mot, il n'est pas vrai que les actions d'un homme soient la répercussion mécanique pure et simple des impressions reçues. Entre les impressions reçues et les actions voulues, il s'écoule un intervalle, souvent fort grand, occupé par la délibération, et c'est de la délibération qu'émergent soudainement les résolutions, si souvent imprévues et qui déjouent tous les calculs. C'est dans la délibération que la conscience humaine place quelque choix et quelque liberté. Libre aux savants de dire que c'est là une illusion de notre ignorance, que dans la délibération les causes et les effets s'enchaînent, trop compliqués seulement pour être démêlés par notre pensée. C'est cela même que nous leur refusons, et que nous n'admettons pas comme prouvé. De notre ignorance il n'y a jamais aucune preuve

à tirer, à plus forte raison contre quelque chose d'aussi positif que les affirmations de la conscience et les nécessités de la vie morale. Tout ce que nous pouvons accorder aux savants, c'est que la liberté ne se démontre pas comme un théorème; mais le contraire se démontre encore moins : par conséquent le champ est libre. Il y a de fortes probabilités en faveur de la liberté, et s'il manque quelque chose à l'évidence sur ce point, c'est à nous d'y suppléer par un acte d'adhésion volontaire. La liberté est possible, cela se démontre; il faut qu'elle soit réelle : y croire est le commencement de la moralité.

Mais, dira-t-on, c'est trop nous demander. Vous exigez de nous un acte de volonté, pour croire à une sorte de dogme philosophique, importun et gênant s'il en fut. A cela nous répondrons : il serait plus commode sans doute de refuser cet acte de bonne volonté, mais cela même serait la première faute contre la morale. Le plus beau spectacle qu'ait jamais donné la philosophie est celui de Kant*, qui, ayant examiné les preuves de la liberté, les trouve logiquement insuffisantes, mais, loin de profiter de cette incertitude, sauve tout sur une seule notion, et précisément la plus dure, la plus grave de toutes, celle d'obligation ou de devoir. Il est difficile désormais de se placer à un autre point de vue. Peu importent dès lors les incertitudes théoriques. Il est bon, au contraire, qu'il y ait des incertitudes, elles donnent à la conscience l'occasion de s'affirmer, de croire volontairement à la liberté, précisément parce que la liberté entraîne avec elle la responsabilité et le devoir.

I. **Déterminisme* psychologique. Exposé de cette doctrine : L'âme est un automate spirituel. — Preuve *a priori*. Le principe de raison suffisante. — *Preuve de fait* influence déterminante des motifs.** — Nous rencontrons une dernière difficulté dans une nouvelle forme du déterminisme*, la plus subtile, la plus délicate, le déterminisme* proprement dit, ou psychologique.

Supposons que l'esprit humain soit sans rapport aucun avec le monde extérieur, qu'il soit soustrait à l'ac-

tion des forces physiques; les partisans du déterminisme* psychologique soutiennent qu'en lui-même régnerait encore la nécessité, que tout y serait déterminé, enchaîné fatalement. Cela, disent-ils d'abord, est nécessaire *a priori*, parce que le principe de la raison suffisante* veut que rien, fût-ce dans un pur esprit, ne se fasse sans raison; donc tout est *déterminé*. Et en fait, on trouve toujours les actions libres déterminées par des motifs, dont le plus fort l'emporte nécessairement. Ces motifs viennent de notre intelligence, de notre cœur, de notre éducation, et forment tout un mécanisme intérieur; la résolution n'est que la résultante de ce conflit des motifs.

Tel est le déterminisme* psychologique que Leibnitz* résume en ces mots : « L'âme est un automate spirituel », dont les ressorts sont les motifs, dont les poids et contre-poids sont les pensées et les sentiments.

Cette doctrine à été de tout temps le scandale, le cauchemar de la raison humaine et de la philosophie : de tout temps aussi on s'est appliqué à y échapper.

II. **Essais de réponse imparfaitement satisfaisants : La liberté d'indifférence ; exposé de cette tentative. — Critique. — Ce qu'il en reste.** — La première chose qui pouvait être tentée, c'était de rejeter le principe même de la raison suffisante*, de soutenir qu'il y a des actions sans raisons et que celles-là au moins sont libres.

Bossuet* disait : « Je n'ai aucune raison de lever le bras; je le lève, j'affirme par cela même ma liberté. » Thomas Reid* dit de même : « J'ai plusieurs guinées dans ma bourse, je n'ai aucune raison de prendre l'une plutôt que l'autre, je prends telle ou telle sans motifs, donc librement. »

Cette solution est évidemment très faible et insuffisante. En effet : 1° à supposer qu'il y ait réellement des actes sans raison, ils ne nous intéressent pas, ils sont insignifiants moralement, ce n'est pas de ceux-là qu'on est responsable, par conséquent ils sont hors de question; 2° il n'est pas vrai qu'il y ait des actions absolu-

ment indifférentes et qui se fassent sans raison. Il ne faut pas vouloir établir la liberté contre un principe. Et si l'on reprend les exemples précédents, nous trouverons qu'il y a toujours des raisons qui ont précédé les actes. Bossuet* lève le bras *pour* affirmer sa liberté, mais par cela même il avait une raison de lever le bras.

Gardons-nous de faire ce que nous reprochions aux savants, de tirer de notre ignorance une preuve de la liberté. Spinosa* et Bayle* ont essayé de prouver au contraire que notre liberté est une présomption fondée sur notre ignorance même, que nous nous croyons libres quand nous ne connaissons pas les causes qui influent sur nous. Celui qui prétend être libre, dit Bayle*, est semblable à l'aiguille aimantée qui, en se tournant vers le nord, s'attribuerait ce mouvement, faute de connaître l'attraction du pôle. Ainsi, on a tiré de notre ignorance une preuve de la nécessité : n'en tirons pas une preuve de la liberté. Il faut prouver que nous sommes libres quand nous agissons pour des raisons, quand nous voulons vraiment, sachant ce que nous faisons, et non quand nous sommes indifférents.

Distinction des motifs et des mobiles. Jouffroy* — Une autre tentative a été faite pour échapper au déterminisme*. Elle consiste à distinguer les *motifs* et les *mobiles*.

Les motifs, ce sont les raisons intellectuelles qui nous font agir de telle ou telle manière, ce sont des pensées, des considérations de l'esprit. Les mobiles, au contraire, ce sont les mouvements du cœur, les affections, les passions. Par exemple, l'amour maternel est un mobile, mais les calculs d'intérêt, les considérations de dignité sont des motifs. Cette distinction est due à Jouffroy*. Il ajoute que les motifs et les mobiles, n'étant pas de même nature, n'ont pas de commune mesure, que, par conséquent, cela n'a point de sens, de dire que le plus fort l'emporte, car demander ce qui est le plus fort, dans un cas donné, de l'intérêt ou de l'amour maternel, c'est demander ce qui est plus long d'un kilo-

mètre ou d'un kilogramme. Ce sont choses hétérogènes*, qui ne se comparent pas.

Insuffisance de cette tentative. Ce qu'on en peut retenir. — Cette distinction est juste et il en reste quelque chose. Ce qu'il en reste c'est que nos déterminations ont des causes d'ordre qualitatif* et que, dès lors, c'est une chimère d'appliquer aux motifs ces expressions qui n'ont de sens que dans l'ordre de la quantité : le plus fort, le plus faible. Mais s'il y a dans cette distinction, une indication qui va nous conduire à la réponse véritable, cette réponse, nous ne la tenons pas encore. En effet, les motifs les plus purement intellectuels et les plus froids, n'auraient pas d'action du tout sur notre conduite, s'ils n'étaient pas accompagnés d'un certain attrait. Ce qui nous meut, nous fait agir, c'est avant tout un attrait, un bien sensible. Les raisons absolument froides nous laisseraient inertes : aussi, en fait, tous les motifs les plus froids en apparence s'accompagnent-ils de quelque émotion, quand ils ont vraiment une action sur nous. Le devoir est un motif austère, purement rationnel, souvent très dur et qui choque la sensibilité; mais on ne fait jamais plus sûrement son devoir que quand on l'aime; par conséquent voilà un motif s'il en fut qui n'a d'empire réel qu'au moment où il se change en mobile. — Et réciproquement, le plus purement sensible des mobiles, par exemple le désir de la vengeance, devient un motif relativement froid, une idée de notre pensée réfléchie, lorsqu'il entre en jeu dans la délibération. En effet, quand, de sang froid, nous faisons compter pour quelque chose le désir de la vengeance, il n'est pas là comme un aiguillon pour nous pousser inconsciemment, il est dans l'esprit, contemplé froidement, et, de mobile, il devient motif. Bref, la distinction de Jouffroy* est délicate et forte, mais elle n'est ni absolue, ni suffisante : il faut chercher une solution plus simple.

III. Solution que nous proposons. Position de la question. — Etre libre c'est se déterminer en connaissance

de cause. — Tout ce qui précède nous aura au moins servi à bien poser la question. D'abord, si nous sommes libres, ce ne doit pas être seulement, comme quelques philosophes le pensent, dans l'absolu, avant cette vie, hors de cette vie, ce doit être dans la vie présente, dans l'ordre des faits et des déterminations réfléchies. De plus, si nous sommes libres, ce ne doit pas être quand nous agissons sans raisons, en toute indifférence.

La liberté est plus que jamais pour nous l'état, l'attribut d'une volonté qui se détermine elle-même *en connaissance de cause*. La liberté dont nous avons besoin, c'est la liberté de certains actes importants dans la vie présente, de ces actes dont on nous fait, et dont nous nous croyons responsables. Spinosa* a tort lorsqu'il prétend que nous nous croyons plus libres à mesure que nous ignorons davantage les causes qui nous font agir : c'est tout le contraire qui est vrai. Quand j'ai agi sans savoir ni pourquoi, ni comment, dans le sommeil par exemple, est-ce alors que je me crois libre et que j'éprouve des remords ou des satisfactions de l'ordre moral ? Tout au contraire, je dis, dans de tels cas, que je ne sais par quelle fatalité j'ai fait telle ou telle action ; et, l'action fût-elle déplorable, c'est alors que je m'en désintéresse le plus facilement. Mais je me crois libre et responsable quand j'ai su ce que je faisais, ce que je voulais, et quand j'ai fait juste ce que voulais. Se déterminer par raison, et pour des raisons que l'on connaît, que l'on pèse, que l'on agrée, voilà ce que j'appelle être libre ; et je ne conçois point ce que serait la liberté, si elle n'était pas cela même. Si l'on demande une liberté qui consiste à se déterminer sans savoir pourquoi, on demande une liberté déraisonnable, absurde, dont le sage ne voudrait pas, que nul ne pourrait imaginer en Dieu même, car comment la parfaite et suprême raison pourrait-elle agir sans raisons ?

Cela posé, voyons comment la liberté peut coexister avec les raisons qui la motivent. Comment le vouloir

peut-il être motivé sans être nécessité ? Peut-être une erreur de psychologie est-elle ici la cause de tout le mal ; une métaphore* grossière et inexacte, empruntée à la physique, cause peut-être tout l'embarras.

La volonté n'est pas une balance inerte. — On parle de la volonté comme d'une balance inerte : elle est tout autre chose. On parle d'elle comme si elle n'apparaissait qu'après l'intelligence et la sensibilité ; on oublie qu'elle est le fonds psychologique de l'homme, qu'elle précède et supporte tout le reste. Ce n'est pas sans raison que nous avons tenu à commencer la psychologie par l'étude de l'activité. Si on considérait la volonté telle qu'elle est, comme l'être même, comme notre véritable essence, on s'apercevrait que, loin d'être la simple résultante des actions et des réactions subies, notre vouloir les précède, les modifie, leur imprime sa marque ; qu'il y a de la liberté dans toute notre vie psychologique, dans notre sensibilité déjà et dans notre intelligence même, loin que la sensibilité et l'intelligence excluent et chassent la liberté. Nous sommes essentiellement actifs ; être, c'est agir, c'est toujours manifester quelque énergie ; à plus forte raison, vivre et sentir c'est agir. Quand le vivant s'élève jusqu'à l'intelligence réfléchie, il atteint le maximum d'activité et de spontanéité* qui soit en ce monde : il devient libre, au sens le plus propre et le plus élevé du mot.

Telle est notre nature : peu importe maintenant que le physicien intervienne avec ses objections, peu importe que cette force dont nous disposons, et qui est nous-mêmes, ait besoin d'être alimentée d'une manière ou d'une autre. Nous sommes ainsi faits : quand nous nous considérons, nous voyons que nous sommes une activité, une spontanéité* débordante mais consciente, qui se connaît, qui se possède, qui voit devant elle par l'intelligence, qui se retient par la volonté, en un mot, qui se conduit elle-même.

Les motifs ne sont pas des poids apportés du dehors, ils sont quelque chose de nous-mêmes. —

Mais la volonté se détermine par des raisons, des motifs; voilà, dit-on, le déterminisme* qui reparaît. Nullement, car il suffit de faire remarquer, pour dissiper cette erreur, que les motifs ne sont pas des forces autres que nous, qu'ils ne nous sont pas imposés du dehors, et ne sont point placés comme des poids morts dans les plateaux d'une balance inerte. Le motif porte déjà notre marque, notre sceau, c'est nous-mêmes à un moment donné. C'est quelque chose de nous, assurément, car qu'est-ce qui est plus nous-mêmes que nos pensées, nos sentiments, notre manière d'être et de sentir? En logique nous verrons qu'une doctrine récente, en grande faveur aujourd'hui, a réformé toute la théorie de l'erreur. L'erreur n'est plus considérée par les logiciens modernes comme une chose indépendante de nous, que nous subirions et à laquelle nous n'aurions point de part. L'erreur, et par conséquent, son contraire le jugement droit, ont été rereconnus comme marquant déjà plus ou moins ce que nous sommes, ce que nous valons et ce que nous voulons. Nous sommes déjà, pour une part notable, responsables de nos pensées et de nos jugements. Il serait trop commode de nous retrancher derrière nos passions ou nos préjugés, et de dire par exemple : c'est ma colère qui m'a inspiré, c'est la haine, c'est le besoin de la vengeance. Oui, certes, tout cela entre dans notre détermination finale; mais colère, haine, vengeance sont déjà choses admises, contrôlées par moi, surtout au moment où je les considère dans une froide délibération. C'est donc en vain que nous voudrions donner comme excuse que nous étions aveuglés : on nous répondra que nous ne devions pas l'être.

La spontanéité* intelligente et responsable dans les quatre moments du vouloir. — On le voit, nous ne faisons qu'insister ici sur ce qui était indiqué déjà dans notre analyse du vouloir. La liberté serait bien compromise, si on ne la voyait que dans la décision; si elle n'était que là, elle serait bien faible, car, il est incontestable que l'être raisonnable se résout selon les

raisons qu'il voit, et que les raisons les plus fortes le décident. Mais la volonté, l'initiative et par conséquent la liberté sont partout dans le vouloir, aussi faut-il veiller sur toutes les minutes, sur toutes les secondes de la délibération.

La liberté est dans l'évocation* des possibles : pour l'honnête homme, il y a des actions qui ne sont jamais mises dans la balance, des alternatives auxquelles l'esprit ne s'arrête pas un instant : c'est l'honneur des gens de bien de ne pas même concevoir certaines pensées. D'autres, au contraire, croient tout possible, n'écartent rien de prime abord, pas même la pensée d'une infamie; en quoi, ils se jugent eux-mêmes.

Ensuite, on trouve la liberté dans l'évocation* et l'évaluation des motifs. Si quelqu'un agit comme un fou et un étourdi, se jette tête baissée dans l'action, obéissant au premier motif venu sans réfléchir, par cela seul il donne sa mesure : si son action est déplorable, nous lui accorderons peut-être les circonstances atténuantes; mais non pas à coup sûr sans le regarder comme un être moralement inférieur. Celui qui, au contraire se possède, se retient, celui-là est homme, et sa liberté est en proportion directe du soin qu'il apporte à la conserver; on le juge, on l'estime ou on le blâme, d'après la façon même dont il envisage les diverses circonstances données; on trouve donc qu'il met déjà ce qu'il a de dignité et de moralité dans ses façons de juger et de sentir, dans les motifs habituels par lesquels il se guide.

Quand vient la décision, la moitié du travail est faite. La liberté, qui était déjà présente dans les phases précédentes du vouloir, triomphe et s'affermit dans la résolution. Elle ne finit pas là, toutefois; comme elle était avant la décision, elle est après, et on la retrouve dans tous les moments de l'action. C'est pourquoi on doit toujours se regarder agir, continuer à juger ce qu'on fait; il est souvent trop tard pour se reprendre; mais on doit toujours y être prêt, et l'essayer quand il le faut. Il y a place pour la conscience jusqu'à la der-

nière minute de l'action; aussi une faute accomplie est-elle toujours regardée comme plus grave qu'une faute seulement commencée.

La liberté ne consiste pas à agir sans motifs, mais à se déterminer par la raison. — La moralité ne consiste pas à agir contre toutes raisons, mais habituellement selon les meilleures. — Ainsi la liberté ne consiste pas à agir sans motifs, mais à se déterminer par la raison, c'est-à-dire à faire acte d'être intelligent, par opposition à la brute qui agit aveuglément. Et la moralité consiste, non pas à agir sans raisons, ce qui est absurde, mais à agir habituellement selon les meilleures raisons qu'on aperçoit, ayant fait ce qu'on peut pour bien voir, et pesé le plus de raisons possibles. Leibnitz* a dit : « Quand on se détermine par la raison au meilleur, on a l'âme remplie d'une joie raisonnable et d'un plaisir accompagné de lumière. » C'est là le signe de la liberté, et je ne sais pas ce qu'on cherche, si on cherche une liberté autre que celle-là. Par conséquent, et c'est encore Leibnitz* qui parle, « la liaison des causes et des effets, bien loin de causer une nécessité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever. »

En effet, les choses étant ce qu'on vient de voir, la liberté consistant, non dans l'indifférence absolue, mais dans l'activité spontanée*, intelligente et clairvoyante, il y a toute raison de nous déclarer satisfaits d'une telle liberté, en dépit de ses limites, bien plus à cause de ses limites mêmes et des conditions auxquelles elle est subordonnée. Oui, notre liberté est limitée; elle ne consiste pas à produire des actes sans cause et des résolutions sans raisons, par conséquent, elle est subordonnée aux circonstances au milieu desquelles nous agissons, et aux raisons selon lesquelles nous nous conduisons; mais voyons de près quelles conséquences cela entraîne.

Objection. — Deux éléments en tout motif : Les circonstances et le naturel, le caractère, l'état du

sujet ; or, ni l'un ni l'autre de ces éléments ne dépend de nous. — En apparence l'objection a gain de cause et le déterminisme * triomphe par cet aveu. En effet, dit-on, dans tout motif, il y a deux éléments : 1° les circonstances, c'est-à-dire les impressions extérieures, les événements, qui ne dépendent pas de nous, et au milieu desquels nous devons nous conduire ; 2° le naturel, ou plutôt le caractère, c'est-à-dire l'état du sujet lui-même. Ce qu'on appelle motif, c'est le rapport de ces deux choses, c'est la façon dont le sujet est influencé à un moment donné par les objets qui l'entourent et par les circonstances. Livrant donc un dernier assaut les déterministes* tiennent ce langage :

« Les circonstances extérieures à nous, le temps, le climat, le milieu dans lequel nous vivons, tout cela ne dépend pas de nous, par conséquent, de ce chef, il y a nécessité pure et simple.

Notre caractère ne dépend pas non plus de nous, car on ne se fait pas soi-même, on n'a pas le choix d'être ce qu'on est, ou tout autre ; et lorsqu'on est adulte, on se trouve être tel ou tel, par le fait du naturel, d'une part, c'est-à-dire du tempérament héréditaire qu'on avait dès le berceau, puis de toutes les circonstances qui l'ont modifié (première éducation, instruction, exemples), circonstances qui ne dépendent point de nous, qui fatalement nous ont amenés à être ce que nous sommes. » — Voilà le dernier effort du déterminisme* ; mais sa victoire n'est qu'apparente.

Réponse : au contraire, tous deux dépendent de nous pour une bonne part, ce qui suffit. — 1° Il n'est pas vrai que les circonstances, même extérieures, ne dépendent jamais de notre liberté ; car souvent il ne tient qu'à nous de choisir ou de modifier ces circonstances, par exemple, notre milieu, nos compagnies, etc.

2° Il n'est pas vrai qu'il ne dépende de nous à aucun degré d'être tel ou tel ; car ni nos habitudes, ni nos passions, ni notre caractère ne se forment à notre insu, sans participation de la volonté.

3° Enfin, dans la mesure où réellement les circonstances d'une part, notre caractère d'autre part, ne dépendent pas de nous, notre liberté diminue et notre responsabilité aussi, mais elle diminue seulement et ne disparaît pas. Ce qui nous en reste suffit.

Raisons qu'il y a de se contenter de cette solution. — Nul inconvénient, tout avantage à reconnaître les limites de la liberté. — Mais il y a plus, il est avantageux pour nous de savoir les conditions et les limites de notre liberté, car c'est cela seul qui place la responsabilité et la moralité sur un terrain solide; voici comment.

D'abord, les circonstances où nous nous trouvons dépendent de nous, ai-je dit, pour une bonne part. Si on considère seulement tel cas donné, il est clair qu'au moment où l'on est engagé dans une situation, les circonstances sont ce qu'elles sont, et alors sans doute on n'y peut plus rien; mais n'y a-t-il pas des cas innombrables où l'on y a pu quelque chose; et ces circonstances au milieu desquelles on doit se conduire, se débattre, ne les avens-nous pas le plus souvent créées nous-mêmes? Si on le nie, on se débarrasse trop facilement d'une lourde responsabilité. Avouons-le plutôt, pensons-y, et comportons-nous en conséquence.

Un point certain et capital dans notre théorie de la liberté sera donc celui-ci : gardons-nous de croire que la liberté consiste à faire n'importe quoi, dans n'importe quelles circonstances, sans suite et sans raisons. Elle consiste premièrement à choisir les circonstances dans lesquelles on se trouvera et à veiller à cela avant toutes choses. Il n'y a pas de plus grand danger, que de s'attribuer une liberté absolue, c'est-à-dire je ne sais quelle puissance miraculeuse de faire n'importe quoi, dans quelque mauvais cas qu'on se soit mis. N'admettons donc ni que les circonstances ne dépendent de nous en aucune manière, ce qui est faux, ni qu'il tiendra toujours à nous d'échapper à leur empire, ce qui est insensé et téméraire. Les deux erreurs sont égale-

ment graves. Dans les deux cas nous deviendrions en effet très peu libres; mais ce serait par notre faute, et il y aurait là de notre part une première culpabilité.

Considérons maintenant l'élément intérieur, le naturel, le caractère.

Il est vrai que, comme les circonstances, le caractère dépend incomplètement de nous. Il y a d'abord ce je ne sais quoi qui nous a été donné une fois pour toutes dans l'acte créateur, et qui est nous-mêmes. Ce que je suis, je le suis à mon corps défendant, mais qu'importe? Je dois me comporter de mon mieux étant ce que je suis : la morale n'exige rien de plus.

Puis, il faut croire que quelque liberté est déposée à l'origine en chacun de nous, dans toute âme conviée à la vie morale; il faut croire cela, sinon renoncer à la moralité. Mais ce petit germe de liberté est entouré de nécessités de tous genres, subit mille conditions, si bien que, au bout d'un temps, la liberté est très inégalement répartie. Qu'importe encore, au point de vue où nous nous plaçons? Il suffit d'admettre que la liberté et la responsabilité sont en raison directe l'une de l'autre, et qu'il sera demandé à chacun seulement en raison de ce qu'il aura pu. Ce qui nous est demandé, après tout, ce n'est que la bonne volonté.

Ajoutons, ou plutôt répétons, que nous pouvons dans une certaine mesure conquérir, accroître, notre liberté. A la longue, par des efforts persévérants, nous pouvons modifier notre caractère même; nous pouvons, en tout cas, agir sur les différentes causes qui influent sur notre conduite. Le tempérament est une de ces causes; eh bien! sommes-nous sans action sur lui? ne devons-nous pas veiller à notre santé physique comme à notre santé morale? Le milieu a aussi une très grande importance, mais nous pouvons plus ou moins le choisir ou le modifier. Il tient à nous, en somme, de faire tourner à bien cette influence du milieu, surtout chez l'enfant. L'enfant n'est pas responsable dans la mesure où il ne choisit pas, mais nous le sommes pour lui. Ayons surtout

les yeux ouverts sur l'instinct d'imitation si périlleux, mais dont on peut aussi tirer tant de parti. Ce qui est certain, c'est que la prétention de garder notre santé morale dans n'importe quel milieu serait des plus dangereuses; que les exemples, les spectacles, les maximes qui ont cours autour de nous exercent sur nous une influence capitale : seulement nous pouvons en exercer une à notre tour, et, non contents de garder notre santé morale intacte, travailler par ces mêmes moyens à corriger l'opinion ambiante*, à assainir notre milieu.

Ainsi, une partie seulement des circonstances et des influences qui agissent sur notre caractère dépend de nous; mais c'est dans cette mesure seulement que nous sommes libres et responsables. En tout cas, quelque chose dépend de nous : si peu que ce soit, cela suffit.

La liaison des causes et des effets dans le monde moral. — Il y a, redisons-le, toutes raisons de se contenter de cette solution, et tout avantage à reconnaître les limites de la liberté, la liaison des causes et des effets. C'est le seul moyen de pourvoir utilement aux nécessités de la vie morale. Savoir comment les phénomènes se passent et quelles causes amènent tels effets, est toujours très important, soit qu'on puisse agir sur les causes, soit qu'on ne le puisse pas. La même chose a lieu dans le monde moral que dans le monde physique; ici s'applique encore la formule : *savoir, afin de prévoir et de pourvoir*. Il faut savoir quelles influences diminuent la liberté et corrompent la moralité, afin de s'en garer et d'y pourvoir; il faut savoir l'empire des circonstances, afin de se placer dans les conditions où on sera le plus libre et où on voudra le plus sainement.

Indulgence pour les autres. — Vigilance pour soi-même et pour ceux dont on a charge. — Le seul danger, ce serait l'indulgence exagérée pour le mal, sous prétexte que la liberté est restreinte; mais, nous l'avons déjà vu, l'indulgence pour les autres n'est guère à craindre; et la théorie même nous défend de nous montrer faibles pour nous mêmes, puisqu'elle met en relief l'im-

mes. En cela consiste le progrès moral, que nous ne pouvons réaliser en nous-mêmes sans profit pour ceux qui nous entourent, et, indirectement, pour toute l'humanité.

XIIIE LEÇON

De l'habitude en général. — Les habitudes organiques.

Rapports de l'habitude avec l'instinct et la volonté. — Qu'il y a des habitudes dont l'origine n'est pas dans le vouloir. — Sens étymologique du mot. — L'habitude se rencontre partout où il y a vie : elle implique à la fois devenir et fixité. — Définition ; Loi.

Les habitudes organiques sont de deux genres. — Deux conditions : 1° Condition négative (limites). Exemples. — 2° Condition positive (le temps). Exemples. — Loi des habitudes qui naissent d'actions subies. Exemples ; explication. — Loi des habitudes qui naissent d'actes spontanés*. Exemples ; explication. — Habitudes héréditaires. — Perfectibilité* des vivants.

Après l'instinct et la volonté, il nous reste à étudier un troisième mode de l'activité, l'habitude.

Rapports de l'habitude avec l'instinct et la volonté. — Avec l'instinct, nous étions dans le domaine de la nature pure et simple ; avec la volonté, nous nous sommes élevés à une région plus haute, à la vie humaine proprement dite, à la personnalité et à la moralité : en étudiant l'habitude, nous entrons dans une troisième phase de l'activité, qui participe à la fois des deux autres. On l'a dit, l'habitude est, chez l'homme, la synthèse* de la nature et de la personnalité, de l'instinct et de la volonté.

C'est *une seconde nature*, qui, une fois formée, a tous les caractères essentiels de l'instinct : nécessité, perfection, sûreté mécanique, uniformité. Mais entre l'habitude et l'instinct, il existe une différence fonda-

mentale, c'est que l'habitude est une nature acquise, artificielle, en quelque sorte, tandis que l'instinct est la nature primordiale*, simple, non encore modifiée. D'une part donc, l'habitude ressemble à l'instinct; d'autre part elle en diffère et même s'oppose à lui. L'instinct sert, pour ainsi dire, de base à l'habitude, qui vient se greffer sur lui en le modifiant d'une manière plus ou moins profonde.

Si nous considérons l'habitude chez l'homme, à certains égards elle s'oppose à la liberté, car elle est routine et mécanisme, et la nécessité est un de ses caractères. Mais, d'autre part, on se donne en grande partie soi-même ses habitudes, en sorte que nous pouvons concevoir la liberté et la moralité jusque dans l'habitude même, c'est-à-dire dans un mode d'activité qui paraît être au premier abord complètement nécessaire. L'habitude, loin d'exclure le progrès moral, seule le rend possible, car elle modifie et renouvelle en quelque sorte notre nature, et vient affermir, fixer, conserver l'œuvre de la liberté.

Il y a des habitudes dont l'origine n'est pas dans le vouloir. — Mais nous n'avons pas seulement à étudier l'habitude chez l'homme; nous la trouvons aussi au-dessous de lui, partout où il y a vie, chez les animaux et même chez les plantes. Il existe d'ailleurs chez l'homme lui-même des habitudes dont l'origine n'est pas dans la volonté, qui naissent au-dessous d'elle, et sur lesquelles la liberté n'a aucune prise. Ce sont ces habitudes d'ordre inférieur qui feront d'abord l'objet de notre étude; mais au préalable, il est bon d'établir exactement ce qu'on doit entendre par habitude.

Sens étymologique du mot habitude. — Au sens étymologique, c'est toute manière d'être permanente, c'est l'état d'un groupe de phénomènes coordonnés d'une manière constante. Pris dans ce sens, le mot habitude s'appliquerait donc à l'être lui-même, considéré dans sa constitution et ses lois. Mais cette signification s'est modifiée peu à peu.

L'habitude implique à la fois devenir et fixité. — L'habitude implique ordinairement un devenir, un changement, et toujours dans l'usage le mot désigne, chez un être quelconque, une disposition à présenter le même enchaînement de modifications à partir d'un premier terme, dès que ce terme est posé. Dans la notion d'habitude ainsi définie, il y a bien encore une idée de fixité, de constance, mais c'est la constance dans le changement; c'est l'aptitude à reproduire de plus en plus facilement une même série de phénomènes.

L'habitude se rencontre partout où il y a vie. — Quoique un philosophe contemporain étende la dénomination d'habitude au jeu de tout mécanisme qui, une fois remonté, se comporte toujours de même, une pendule, par exemple, nous n'admettons pas une pareille hardiesse de langage : l'habitude ne commencera pour nous qu'avec la vie et les actions spontanées*. Mais aussi nous la trouverons partout où il y a vie, à tous les degrés de l'échelle des vivants.

Définition et Loi. — Voici donc à quelle définition nous nous arrêterons : L'*habitude est une disposition des vivants acquise sous l'action prolongée des mêmes influences, ou par la répétition des mêmes actes.*

L'habitude est essentiellement la loi de variation de l'activité spontanée*. Cette loi porte que, « lorsque une série de phénomènes est produite une ou plusieurs fois dans ou par un être vivant, ce vivant contracte une disposition de plus en plus marquée à reproduire identiquement la même série d'états dans les mêmes circonstances. » Il est si vrai que l'habitude est la loi de l'activité spontanée*, que ce qui caractérise la vie et la spontanéité* chez un être, c'est précisément son aptitude à contracter de nouvelles habitudes, à se modifier, soit de lui-même, soit sous l'action des circonstances. Plus un être est doué de cette aptitude, plus il est élevé dans l'échelle des vivants, et aussi, plus il est perfectible*. L'homme, qui est le plus élevé de tous les êtres, est aussi le plus perfectible*, car il est celui qui offre le plus

de disposition à modifier son activité par l'habitude. Il fallait qu'il en fût ainsi, puisque l'homme est doué d'une volonté libre et responsable, dont le devoir est précisément d'améliorer la nature à laquelle elle est unie, et puisque, seule, la loi de variation rend ce progrès possible.

Les habitudes organiques sont de deux genres. — On peut considérer deux sortes d'habitudes organiques :

1° Les modifications *subies* par un vivant sous l'action des circonstances;

2° Les changements *spontanés* * de ce vivant; les modifications qui viennent de son fonds propre.

De part et d'autre, ces changements donnent lieu à des habitudes : mais les premières sont dites *passives*, et les secondes sont appelées habitudes *actives*.

Il est naturel d'examiner d'abord comment se produit le phénomène dans les deux cas, de nous rendre compte de ce qui se passe et quand les circonstances changent d'une manière durable autour d'un être vivant, et quand ce vivant répète souvent ou prolonge longtemps les actes spontanés* qu'il produit.

Deux conditions. — Or, nous voyons d'abord que les habitudes des deux genres ne peuvent se contracter que moyennant deux conditions, l'une négative, et l'autre positive.

Condition négative. — La première condition pour que l'habitude se contracte, c'est que la modification qui va se répéter ou durer ne dépasse pas certaines limites. En effet, si les modifications subies ou produites par un être vivant sont trop considérables, l'habitude ne peut naître chez cet individu, mais il ne tarde pas à dépérir et même à mourir.

Par exemple, l'acclimatation des plantes et des animaux, qui a pour but de leur rendre la vie possible dans des conditions où ils ne vivent pas naturellement, consiste à produire chez la plante ou chez l'animal des modifications durables, qui se fixent peu à peu sous l'action des mêmes circonstances, jusqu'à ce qu'ils ne paraissent

plus sentir la différence entre leur milieu naturel et celui auquel on les a accoutumés. Mais si un animal, né dans une région très chaude, est transporté dans un climat trop rigoureux, ou réciproquement, il ne peut s'acclimater et on le voit s'affaiblir graduellement jusqu'à ce qu'il meure, s'il n'est même frappé subitement.

Les poisons fournissent une autre preuve des limites que les modifications ne peuvent dépasser pour devenir des habitudes. Pris à fortes doses, les poisons tuent; on peut au contraire s'y habituer, jusqu'à en supporter sans accident des doses formidables, quand on les prend d'abord graduellement et à doses légères. Mithridate*, on le sait, s'y était si bien accoutumé, qu'il n'avait plus rien à en craindre. Certains composés de l'arsenic, pris de la sorte, ne sont pas seulement inoffensifs, mais sont des remèdes bienfaisants.

On le voit, pour reculer en quelque sorte les limites de la nature, il faut d'abord les respecter. Mais cette condition n'est pas la seule.

Condition positive. — La seconde est toute positive, elle porte que l'habitude ne se contracte qu'avec le temps et par transitions douces. Elle n'est pour ainsi dire que le développement de la précédente; en effet, elle résulte toujours de la délicatesse de l'organisme : même si son admirable plasticité* lui permet de s'adapter à des circonstances nouvelles, dans les limites convenables, il faut encore lui épargner les secousses trop brusques. Une modification peut n'être pas très forte, et cependant être mortelle pour l'être auquel on l'impose, c'est ce qui arrive quand le changement est trop subit. On le dit avec raison, le temps est un grand maître; il n'est presque rien, en fait d'habitudes, qui ne soit possible avec le temps.

Claude Bernard* a fait à ce sujet des expériences curieuses. Il prend trois cloches contenant l'une 1 litre d'air, l'autre 2 litres, la troisième 3 litres; sous chacune il place un oiseau; les trois oiseaux sont de même espèce, de même taille et dans le même état de repos.

Dans ces conditions, il est évident que, si la nature procédait géométriquement, le second oiseau ne devrait succomber qu'au bout d'un temps deux fois plus long que le premier, et celui qui a 3 litres d'air devrait subsister trois fois plus longtemps que celui qui n'en a que 1 litre. Mais ce n'est pas là ce qui se produit. Claude Bernard* a constaté que, si l'oiseau qui n'a que 1 litre d'air à respirer meurt au bout d'une heure, le deuxième, ayant plus de temps pour s'habituer au manque d'air respirable, vit deux heures et demie ou même plus, et le troisième arrive à vivre, d'une vie très affaiblie, il est vrai, pendant cinq heures environ : preuve évidente de l'action du temps sur la formation des habitudes.

Une expérience inverse conduit à la même conclusion, et prouve bien que les brusques secousses sont funestes pour l'organisme. Sous une cloche où une linotte enfermée depuis longtemps vit encore et paraît à peine incommodée, on introduit subitement une autre linotte qui vient de voler en plein air : celle-ci succombe immédiatement, tandis que la première vit longtemps encore.

Pour les appareils à fortes pressions, où l'on met certains malades, il est bien connu qu'il faut n'augmenter les pressions que progressivement, et surtout revenir graduellement à la pression normale ; si l'on passe subitement de l'état où l'on supporte plusieurs atmosphères à l'état normal, il se produit une lésion de la moelle qui détermine les désordres les plus graves, sinon la mort.

Ce principe trouve une application presque constante en hygiène. C'est ainsi qu'après un long jeûne, il est nécessaire de ne pas satisfaire complètement son appétit, et de ne revenir que par degrés à l'alimentation ordinaire. De même, lorsqu'une personne a été soumise à un froid très rigoureux, lorsque surtout elle a été gelée, on a bien soin de ne pas l'exposer d'abord à une forte chaleur ; on la frictionnera plutôt avec de la neige, pour ramener peu à peu la circulation.

Tout cela explique très bien comment les animaux les plus acclimatables sont ceux qui sont le mieux à même

de supporter ou de s'adoucir à eux-mêmes les transitions. Cela tient, par exemple, à la température du sang, à l'épaisseur de la fourrure, aux changements de pelage. Le sang est, selon Claude Bernard*, une sorte de « milieu intérieur », que l'on porte avec soi et qui entretient une température égale : par là on comprend facilement que les animaux à sang chaud soient à même de subir de grandes variations de température extérieure sans périr. Quant à l'homme, il n'est pas de climat, pour ainsi dire, auquel il ne puisse s'accoutumer, grâce à son intelligence et à son industrie.

Deux lois. — Non seulement les habitudes organiques sont subordonnées aux conditions que nous venons d'énoncer, elles sont encore, disions-nous, régies par deux lois.

La première, qui concerne les habitudes passives, nous explique tous les phénomènes d'adaptation aux milieux.

La seconde, qui régit les habitudes actives, se rapporte aux phénomènes de modification spontanée* des vivants.

Loi des habitudes qui naissent d'actions subies. — Voici comment on peut énoncer la loi des habitudes qui résultent d'actions *subies* :

L'altération apparente, qu'un phénomène répété ou continué apporte à un être vivant va diminuant, avec le temps, à mesure que ce phénomène devient habituel.

En effet, lorsque les conditions changent autour d'un être, il se produit dans son organisme une modification intime plus ou moins profonde, accompagnée d'une assez grande altération extérieure; mais si ces conditions nouvelles durent longtemps ou se reproduisent souvent, le changement profond se fixe, et l'être qui l'a subi n'en souffre plus. C'est ainsi que, lorsque un végétal est transplanté, il semble d'abord dépérir; puis, peu à peu, il s'habitue au sol nouveau dans lequel on l'a planté, et il reprend toutes les apparences d'une vie robuste. De même, lorsque des animaux sauvages sont mis en captivité, ils souffrent d'abord visiblement, et souvent périssent par suite de ce brusque changement;

mais en général ils finissent par se faire à ces nouvelles conditions d'existence : leur organisme se modifie lentement et leur santé se rétablit. C'est donc parce qu'une altération profonde se produit que l'altération apparente diminue; c'est parce que l'organisme a varié et se trouve définitivement adapté aux conditions nouvelles, que l'animal ou la plante ne souffre plus.

Loi des habitudes qui naissent d'actes spontanés*. — Passons à la deuxième loi. *Lorsque une modification produite spontanément* par un être vivant se répète ou se prolonge, l'organisme de cet être acquiert une tendance de plus en plus forte à conserver son nouvel état, ou à reproduire spontanément* l'acte en question.*

On pourrait citer beaucoup d'exemples : il suffit de parler de la natation, de l'équitation, de la marche, de la gymnastique, pour faire comprendre ce qui se passe. Tous ces exercices consistent en certaines séries de mouvements d'abord artificiels, très compliqués et fort difficiles. Au début, on éprouve beaucoup de peine à les exécuter, on n'y arrive que par un incessant effort de volonté. Mais quand l'acte s'est répété assez fréquemment, l'organisme est en état de l'exécuter facilement, et la volonté n'a plus même besoin d'intervenir. Toute la série des mouvements se déroule mécaniquement, avec une exactitude et une précision qui appartient à la nature de l'instinct. En même temps l'acte ou le groupe d'actes dont il s'agit devient une source de plaisir, parfois même un véritable besoin.

Cela s'explique en partie physiologiquement. Lorsqu'un organe s'exerce beaucoup et devient très actif, on remarque qu'il devient en même temps plus exigeant, qu'il attire à lui, dans la nutrition, une plus grande part des sucs nutritifs et des éléments vivifiants. Aussi faut-il veiller à ce que l'organe ainsi développé et la tendance correspondante ne prédominent pas outre mesure sur les autres organes et les autres besoins. C'est à nous qu'il appartient de discerner dans quelle mesure il faut

laisser se développer les tendances que nous avons fait naître ou fortifiées de la sorte.

Ces vues s'appliquent notamment au système nerveux, et c'est par là surtout qu'elles intéressent l'éducation. La prédominance du système nerveux sur le système musculaire est la première condition pour des êtres pensants; aussi faut-il le développer par l'exercice. Mais son développement exclusif et excessif mettrait en grand danger la santé et la vie même : il est donc nécessaire de le contrebalancer par des exercices musculaires, car nous devons toujours viser à maintenir le bon équilibre de toutes nos fonctions et facultés.

Habitudes héréditaires. — La conclusion pratique à tirer de ce qui précède, c'est que nous devons veiller avec un soin qu'on ne saurait exagérer à la formation de nos habitudes. Cela paraît plus nécessaire encore, si l'on songe que les modifications acquises sont héréditaires, sinon toutes, au moins plusieurs, sinon toujours, au moins souvent.

Perfectibilité* physique. — A cela tient notre perfectibilité* physique, mais aussi la possibilité des chutes irrémédiables, le danger où nous sommes toujours de tomber, de faute en faute, à un degré d'avilissement d'où on ne se relève plus. L'hérédité*, en effet, vient pour ainsi dire consacrer, perpétuer les habitudes que nous avons prises : combien la responsabilité de chacun de nous n'est-elle pas accrue de la sorte, puisque chacun de nos actes intéresse jusqu'à un certain point notre lignée*, et importe plus ou moins à toute l'espèce!

XIVe LEÇON

De l'habitude (suite). — L'habitude psychologique.

I. Puissance de l'habitude selon Montaigne*. — Formation de l'habitude : elle naît de l'action même et s'accroît en raison de l'activité déployée.
II. Effets de l'habitude : 1° Sur l'activité elle-même ; 2° Sur la conscience ; 3° Sur la sensibilité. — Les punitions.
III. Perte ou modification des habitudes. — Rapports de l'habitude et de la moralité. — Le vice. — La vertu. — Importance morale des habitudes même involontairement contractées : Sophismes* de justification. Toute pratique engendre une théorie correspondante. — La coutume et l'opinion.
Conclusion. — L'habitude, condition de tout progrès.

I. **Puissance de l'habitude selon Montaigne*.** — Nous arrivons maintenant à l'étude de l'habitude proprement psychologique. La puissance de l'habitude est chose bien connue, et sur laquelle on a beaucoup écrit ; personne peut-être n'en a mieux parlé que Montaigne*. Personnifiant l'habitude, il l'appele « la reine et empérière* du monde. » On avait déjà dit depuis longtemps que, se donner une habitude, c'est se donner un maître. « Elle commence, dit encore Montaigne*, d'une façon douce et humble ; elle établit en nous peu à peu, et comme à la dérobée, le pied de son autorité, mais elle nous découvre bientôt un furieux et tyrannique visage, et c'est à peine s'il nous est encore donné de nous ravoir de sa prise, et rentrer en possession de nous-mêmes pour discourir et raisonner de ses ordonnances ».

« Quand ceux de Crète voulaient maudire quelqu'un, dit-il encore, ils priaient les dieux de l'engager en quelque mauvaise coutume ». Inversement, les bienfaits des bonnes habitudes sont universellement célébrés. Le même écrivain rapporte sur ce point la légende d'une femme de village, qui « ayant accoutumé de caresser et porter dans ses bras un petit veau, gaigna

cela par l'accoutumance que, tout grand bœuf qu'il était, elle le portait encore. » — Façon plaisante de dire que ce qu'on a pu une fois, on le peut toujours, et que plus on a pu faire, plus on peut.

Mais, étudions l'habitude en elle-même, tâchons de l'analyser et voyons : 1° comment se forment les habitudes ; 2° quels sont leurs effets, une fois formées ; 3° comment elles se perdent ou se modifient. Nous terminerons par quelques considérations sur les rapports de l'habitude et de la liberté, et nous tirerons les conséquences pratiques de cette étude.

Formation de l'habitude : elle naît de l'action même et s'accroît en raison de l'activité déployée. — Tout vivant, tout être doué d'une activité spontanée*, contracte en agissant une tendance à répéter son acte. Cette tendance se ramène à la tendance plus générale de tout ce qui existe à persévérer dans son être : ce qui est essentiellement actif tend à persévérer dans l'activité, qui est son être même. Plus un acte a été souvent accompli, plus grande est la tendance à le reproduire, et cette tendance, c'est l'habitude même. L'habitude se forme donc principalement par la répétition des mêmes actes. Mais, en réalité, elle est déjà présente dans le premier acte lui-même : cet acte laisse déjà après lui une certaine tendance à le reproduire, sans quoi l'habitude n'apparaîtrait jamais.

Donc, nous dirons que l'habitude s'accroît par la répétition, mais qu'elle naît en réalité de l'action même et prend son origine en tout exercice de l'activité. Plus grande est l'activité déployée, plus vite apparaît l'habitude.

Une fréquente répétition n'est pas toujours nécessaire : la prolongation de l'acte peut en tenir lieu, et même produire plus d'effet encore. Bien plus, il n'est même pas nécessaire qu'il y ait ou fréquente répétition ou prolongation notable de l'acte ; l'intensité et l'énergie de l'effort peut y suppléer : il y a des habitudes qui se prennent à la première fois. Certaines leçons, convenablement prolon-

gées et qui obtiennent de l'esprit auquel elles s'adressent un effort sympathique, une adhésion, une attention énergique, font plus d'effet en une seule fois que mille redites, ou qu'une même leçon reproduite plusieurs fois devant un esprit distrait.

Nous retrouvons ici, pour l'habitude psychologique, les deux conditions signalées dans la précédente leçon, à savoir : le temps et les transitions habilement ménagées. Il faut prendre garde, en effet, quand on veut faire naître une habitude, de ne pas heurter de front soit une habitude antérieure, soit un besoin naturel de l'esprit; car, dans ce cas, on risquerait de produire une réaction violente, une répugnance qui empêcherait l'habitude de naître jamais. C'est ce que Fontenelle* exprimait en disant : « Une idée nouvelle est comme un coin : il ne faut pas vouloir la faire entrer par le gros bout. »

II. **Effets de l'habitude.** — Nous pourrions, ici encore distinguer, comme on le fait souvent, des habitudes passives et des habitudes actives; et nous dirions par exemple pour les premières : Règle générale, l'habitude a pour effet d'émousser et d'affaiblir toutes les impressions que l'âme subit; elle les fait glisser, pour ainsi dire en dehors et au-dessous de la conscience. « Mon sachet de fleurs, dit Montaigne*, ne sert plus qu'au nez de ceux qui me visitent. » Il est bien connu que l'abus des boissons fortes émousse le goût, qu'on s'accoutume à un contact d'abord incommode, etc.

Mais cette distinction est inutile ici et serait peu exacte. — La vie psychologique étant essentiellement activité, l'habitude psychologique ne saurait être autre chose qu'une habitude active; étudions-la dans ses effets et tout va se trouver expliqué, y compris les phénomènes rappelés ci-dessus. Voyons successivement les effets de l'habitude sur l'activité, sur la conscience et sur la sensibilité.

1° Sur l'activité. — L'activité, d'abord hésitante et imparfaite, s'exerce avec une facilité et une perfection croissantes grâce à l'habitude. L'habitude rend tout

acte plus facile, plus rapide et plus parfait, depuis le simple mouvement musculaire jusqu'aux plus hautes opérations de l'esprit; elle donne à l'acte une sorte de perfection automatique.

L'habitude est essentiellement une tendance; si l'acte a coûté d'abord, il coûte de moins en moins; si, au contraire, l'acte était agréable dès la première fois, il le devient de plus en plus et se change bientôt en un besoin impérieux, toujours, bien entendu, à condition que l'activité ne soit pas surmenée, épuisée, qu'on n'aille pas jusqu'au dégoût et à la satiété.

L'activité intellectuelle obéit comme toute autre à cette loi; elle a aussi ses habitudes qui la rendent plus facile, plus rapide et plus sûre. Tous les exercices de l'esprit deviennent heureusement des habitudes, c'est-à-dire nous amènent à faire très vite et très bien, presque sans y penser, ce que nous ne faisions d'abord que péniblement, assez mal, et avec un grand effort d'attention.

2° Sur la conscience. — Mais on aura occasion de revenir sur les habitudes de l'esprit en traitant de l'association des idées et de la mémoire; nous verrons alors que le souvenir n'est pas autre chose qu'une habitude de l'esprit. Considérons un point particulier, la *conscience*, qui accompagne d'abord nos actes, et qui s'en retire, pour ainsi dire, à mesure qu'ils deviennent habituels. La conscience, avons-nous dit, c'est l'information intérieure que nous avons de ce qui se passe en nous : eh bien, règle générale, en devenant habituelles, nos actions tendent à devenir inconscientes. L'habitude les fait descendre du domaine de l'esprit et de la réflexion dans celui de la nature et du mécanisme. Cela s'explique tout naturellement par ce qui précède, et aussi par les deux lois suivantes, que nous retrouverons dans la suite :

1° La conscience naît du contraste; elle commence par la perception des différences; par conséquent, plus il y a d'imprévu dans un phénomène psychologique quel-
s on en a conscience. Il n'y a rien de plus

connu que ce fait : tout le monde sait que la monotonie des impressions endort, c'est-à-dire fait disparaître la conscience. Un discours débité d'une voix monotone, où rien ne réveille l'attention, où il n'y a rien d'imprévu, finit infailliblement par endormir. Cette considération est fort importante au point de vue de l'instruction, tout éducateur sait cela d'instinct; le grand secret, dans l'enseignement, n'est-ce pas d'intéresser, c'est-à-dire d'éveiller et de soutenir l'attention, d'empêcher la somnolence de l'esprit? La monotonie ne manquerait pas de produire les effets contraires et de faire glisser le meilleur enseignement sur l'esprit des élèves sans y laisser aucune trace. — Connaissant cette loi de la conscience, on comprend que l'habitude, qui a pour effet de diminuer de plus en plus la part de l'imprévu, diminue d'autant la conscience.

2° Il y a une deuxième raison du même fait; la conscience est en raison directe de l'effort, de l'attention ; or, comme l'habitude rend nos actes plus faciles, elle rend l'effort et l'attention de moins en moins nécessaires : par là encore elle fait tendre nos actes vers l'inconscience.

3° Sur la sensibilité. — La sensibilité est un mode particulier de la conscience ; les émotions de peine et de plaisir, sont des états de conscience particuliers : par conséquent, les lois que nous venons de voir s'y appliquent. Par l'habitude, l'émotion qui accompagne d'abord un acte est de moins en moins sentie. Mais cela est surtout vrai de l'émotion pénible. Par exemple, on sait combien l'action de fumer est d'abord désagréable; avec le temps pourtant, non seulement elle cesse d'être désagréable, mais elle se change en un véritable besoin. — Les émotions agréables qui accompagnent d'abord un acte, s'émoussent-elles aussi par la répétition? Oui, mais le cas est plus complexe et demande quelque explication. Une œuvre musicale, par exemple, nous cause ordinairement beaucoup plus de plaisir à la cinquième ou à la sixième audition qu'à la première;

et, d'une manière plus générale, ce qui a été agréable d'abord le devient de plus en plus par l'habitude. Ceci n'est pourtant pas en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut; au contraire, c'en est le résultat. A la première audition, une symphonie est chose très compliquée, elle peut produire une impression plus ou moins confuse et causer une certaine fatigue. A la quatrième ou cinquième audition, l'œuvre est mieux comprise, la peine a disparu, par la loi-même que nous venons d'expliquer, et il ne reste que le plaisir, de plus en plus pur, de plus en plus vif.

Mais qu'on ne s'y trompe pas, on se lasse de tout plaisir comme on se fait à toute peine (excepté à celles qui proviennent de lésions véritables et nous entament dans notre vie même). Tout le monde a pu constater ces effets; qu'on s'accoutume à toute douleur et se console de tout, c'est un lieu commun chez les littérateurs et les poètes :

Les larmes d'ici-bas ne sont qu'une rosée,
Dont un matin au plus la terre est arrosée,
Que la brise secoue et que boit le soleil;
Puis l'oubli vient au cœur, comme aux yeux le sommeil.

Et ailleurs :

Le mal dont j'ai souffert s'est enfui comme un rêve.
Je n'en puis comparer le lointain souvenir,
Qu'à ces brouillards légers que l'aurore soulève,
Et qu'avec la rosée on voit s'évanouir.

C'est aussi un phénomène bien connu que celui que nous offrent les blasés, ces gens qui, ayant toujours trouvé sans peine et sans effort le plaisir sous leurs pas, en ont abusé, et sont punis maintenant par l'impuissance d'en jouir.

Les plaisirs dont on ne se lasse pas sont ceux dont on ne peut abuser; ce sont, avant tout, les plaisirs de l'esprit parce que leur variété est infinie ; nous ne saurions les épuiser. D'une manière plus générale, tout plaisir

conforme à la nature, mesuré, réglé, contrôlé par la raison, ne devançant ni ne dépassant les vœux et les besoins de la nature, mais venant y répondre à propos, ne nous conduira jamais à la satiété et au dégoût.

Les punitions. — Il y a de là quelques conséquences pédagogiques à tirer; par exemple, que les punitions s'émoussent par une fréquente répétition; aussi est-ce leur ôter tout effet et se désarmer soi-même que de les prodiguer. Les reproches énergiques doivent être réservés pour les cas graves, car leur rareté fait le meilleur de leur efficacité. C'est le contraste frappant qui fait sentir la sévérité. Chez un maître ordinairement doux et bon, une rigueur soudaine fait contraste avec la bienveillance habituelle : voilà ce qui fait l'efficacité d'une réprimande énergique et opportune de sa part. Plus on est sobre de punitions, moins on a besoin d'y recourir; et si un cas se présente où il faille sévir, plus on frappe rarement, moins on a besoin de frapper fort.

III. **Perte et modification des habitudes.** — Une habitude peut se perdre de deux manières : 1° au profit de la liberté même, quand on regagne sur la routine et le mécanisme ce qu'on a perdu de sa volonté consciente et vigilante; 2° par la formation d'habitudes nouvelles; ce dernier moyen est le plus efficace.

D'une manière générale, on peut dire que prendre des habitudes, c'est devenir plus ou moins machine; aussi l'idéal, à certains égards, serait-il de n'avoir pas du tout d'habitudes, de faire toujours, en toute occasion, acte de réflexion, de délibération, de liberté. Il n'est pas impossible de se défendre, au moins en partie, contre l'envahissement des habitudes; on peut même mettre à cela un certain orgueil, se maintenir toujours en état de juger sans parti pris, sur nouvelle enquête ; mais cet effort incessant coûte trop à notre nature, et il ne faut pas le demander toujours.

Au fond donc, ce qu'on peut faire de mieux contre l'habitude, c'est de la combattre par l'habitude même.

Commençons par nous débarrasser graduellement des

anciennes habitudes ; nous aurons le temps pour auxiliaire, pourvu que nous ayons le courage de commencer. Diminuons peu à peu le nombre des actions que nous voulons ne plus faire, mettons entre elles des intervalles de plus en plus grands, c'est là une manière prudente et efficace de procéder : le besoin diminue progressivement, l'apaisement se fait et la volonté reprend peu à peu l'empire. Mais il n'est pas mauvais non plus de procéder quelquefois de haute lutte, car il y a dans la lutte un plaisir, et, si l'on prend l'habitude de goûter ce plaisir et de le faire goûter aux enfants, on peut en venir soi-même et amener les autres à regarder comme une joie incomparable de gagner ainsi quelque chose chaque jour sur ses mauvaises habitudes.

Rapports de l'habitude et de la moralité. — Mais, puisque l'habitude est notre loi, puisque, bon gré mal gré, il faut prendre des habitudes, comment cette loi de notre nature, qui nous achemine sans cesse vers le mécanisme, peut-elle se concilier avec la moralité ? Pour répondre à cette objection, considérons tour à tour les habitudes nées d'actes volontaires, et les habitudes involontaires dans leur origine.

Vice. — Vertu. — Les habitudes dont l'origine est dans la volonté sont bonnes ou mauvaises ; les mauvaises habitudes invétérées sont des vices; les bonnes habitudes consolidées et établies d'une manière définitive sont les vertus. Le vice et la vertu sont donc essentiellement des habitudes ; voici comment naissent les vices et les vertus.

Une mauvaise action, qui nous choque d'abord, mais que nous nous permettons néanmoins, tend à se répéter ; qu'elle se répète, elle nous choque de moins en moins ; bientôt elle finit par nous paraître naturelle, et on tombe ainsi peu à peu jusqu'au dernier degré de déchéance et d'abjection*. Le vice mérite donc bien le blâme et l'horreur qu'il nous inspire, puisque, par hypothèse, c'est le résultat aggravé, amplifié de nos fautes ; il résulte d'une suite de fautes que la volonté a permises, et dont elle est

bientôt châtiée par l'impuissance où elle se trouve de s'en défendre. Mais l'habitude étant fatale, mécanique, il en résulte que les vicieux sont non moins à plaindre qu'à blâmer. Leur responsabilité, entière à l'origine, diminue de plus en plus avec leur liberté, et, à la longue, ils tombent pour ainsi dire au-dessous de la sphère de la moralité.

L'homme vertueux, au contraire, mérite une estime et une admiration toujours croissantes. En apparence, il est vrai, le mérite diminue, puisque les bonnes actions en devenant habituelles, deviennent comme naturelles et coûtent de moins en moins. Sans doute, le mérite diminue, si on entend par là l'effort et la peine, auxquels on a coutume de proportionner l'estime. Mais la peine et l'effort ne sont pas l'idéal de la vertu, ce ne sont que des moyens nécessaires pour arriver enfin à faire le bien facilement, simplement et sans qu'il en coûte. Cet état de bonne volonté habituelle et triomphante, voilà la vertu parfaite, c'est une sorte d'infaillibilité dans le bien, devenue comme une seconde nature. La nature vient donc, par l'habitude, au secours de la volonté; c'est comme une grâce, mais une grâce conquise par la bonne volonté tenace et vigoureuse. Il serait injuste d'estimer moins les gens vertueux parce que leur vertu est sereine, facile et souriante : ce sont là les caractères mêmes de la véritable vertu ; l'effort énergique qu'elle nécessite dans les commencements, n'est qu'une condition pour arriver à l'état de pleine possession de soi-même. La sérénité, la bonne grâce dans la pratique du bien, c'est cela même qui achève de donner à la vertu son prix et son charme, et cela est le fruit de l'habitude.

Importance morale des habitudes même involontairement contractées. — Toute pratique engendre une théorie correspondante. — Il nous reste à considérer les habitudes contractées involontairement. Dira-t-on qu'elles n'importent pas moralement, parce que cela seul qui est *voulu* a une importance morale ?

Ce serait une erreur, car premièrement ce qu'on a coutume de faire importe infiniment, même quand on le fait sans le vouloir ; ensuite et surtout ce qu'on fait d'habitude entraîne bientôt, entraîne nécessairement une modification correspondante dans la pensée, dans l'opinion, dans la façon de voir et de sentir. Comme nous sommes essentiellement des êtres raisonnables, logiques, nous avons besoin de nous mettre d'accord avec nous-mêmes; ce que nous faisons, fût-ce d'abord sans raisons, nous voulons trouver des raisons pour le faire, et nous en trouvons toujours.

Sophisme* de justification. — Si donc, par suite de mauvais exemples, de mauvaises compagnies, nous avons pris de déplorables habitudes, notre jugement en est bientôt faussé; nous appliquons notre intelligence à trouver des sophismes* de justification, c'est-à-dire des raisons plus ou moins spécieuses et immorales, tendant à faire paraître bon ce qui ne l'est pas. Ainsi, quand la raison n'est pas à l'origine de nos actes pour les régler, elle est bientôt corrompue elle-même par nos mauvaises habitudes : nos idées, nos principes même changent, et il y a péril croissant pour la moralité.

La coutume et l'opinion. — Dans les sociétés, cette union indissoluble de la pratique et de la théorie s'aperçoit très nettement. On appelle *coutume* l'ensemble de usages reçus ; mais, la coutume ne va pas sans l'*opinion*, et, tant vaut l'une, tant vaut l'autre. L'opinion c'est l'ensemble des maximes courantes qui justifient l'usage reçu. S'il y a un moyen d'améliorer la coutume, c'est d'agir sur elle par l'opinion, mais réciproquement, qu'une coutume vienne à prévaloir pour une cause ou pour une autre, l'opinion aussitôt s'y conforme.

Conclusion : l'habitude, condition de tout progrès. — En somme, l'habitude est une loi capitale de notre nature : il ne tient qu'à nous d'en tirer des avantages qui compensent et au-delà les dangers qu'elle nous fait courir. Elle est la condition de tout progrès ; sans elle,

nous n'aurions jamais ni repos, ni répit, ni loisir d'aucune sorte, la vie serait un effort et une lutte de chaque instant. — Par elle, au contraire, tout progrès, notamment le progrès intellectuel devient possible, car grâce à elle, tout effort fait diminue d'autant l'effort à faire; et les aptitudes que par elle nous nous sommes données, peuvent être sans cesse employées à des acquisitions nouvelles. — En morale, nous pouvons, il est vrai, payer d'une chute irrémédiable nos oublis réitérés, mais nous pouvons aussi trouver dans la parfaite sécurité morale, dans la vertu sûre d'elle-même, calme et facile, la récompense de nos efforts passés. — C'est ce qui faisait dire aux stoïciens* : « Le sage est pareil aux dieux. » Le sage, en effet, tend à une sorte d'infaillibilité acquise et conquise, qui est son œuvre propre.

Remarque finale. — Mais il faut le redire : réfléchir, délibérer, est, au premier titre, la vraie manifestation de la spontanéité* intelligente, la condition essentielle de la moralité, la marque propre de l'homme. Eh bien, par les lois mêmes de l'habitude, ce travail de réflexion se fait lui aussi, de plus en plus facilement, de plus en plus parfaitement, de plus en plus volontairement, à mesure qu'il s'est fait davantage. On prend ainsi littéralement l'habitude de se défendre contre l'envahissement des habitudes.

XVᵉ LEÇON

DE LA SENSIBILITÉ.

La sensibilité en général : les penchants ou inclinations. — Inclinations personnelles : l'égoïsme.

La sensiblité : Ses rapports avec l'activité. — Analyse de la sensibilité : ses trois moments (inclination, émotion, passion) et leurs rapports. — L'inclination : ses caractères. — Deux inclinations fon-

damentales de tout vivant. — Classification générale des inclinations de l'homme : trois grandes divisions. Inclinations : 1° personnelles ou égoïstes ; 2° sociales ou sympathiques ; 3° supérieures.

Définition des inclinations personnelles. — Sens du mot égoïsme. — Grande division qui se retrouve dans tous les groupes. — Instincts fondamentaux : de conservation ; de développement ou perfectionnement. — Subdivision des inclinations personnelles en trois catégories selon leur objet :

1° Besoins corporels ou appétits : leurs quatre caractères. — Principaux besoins : nutrition, mouvement. — Leurs rapports avec la volonté. — Ce qu'ils deviennent chez l'homme grâce à l'intelligence ;

2° Penchants spirituels : amour-propre, honneur, émulation, ambition (besoin de domination, besoin de paraître) ;

3° Inclinations mixtes : amour de la vie, de la propriété, des choses et des lieux accoutumés. — Dans l'égoïsme même quelque chose annonce déjà des inclinations d'un autre ordre.

Rapports de la sensibilité et de l'activité. — La sensibilité est la *faculté de jouir et de souffrir*. En réalité, ce n'est rien autre chose que l'activité elle-même, mais considérée à un point de vue particulier, par les *émotions* qui l'accompagnent dans la conscience.

En effet, de même qu'être c'est agir, de même agir c'est, du moins pour l'homme, *sentir*. Nous avons déjà dit qu'un être qui n'agirait absolument pas ne serait littéralement pas; mais de même, un être qui ne sentirait absolument pas, n'agirait pas, et par conséquent ne serait pas. Il nous est impossible de concevoir l'action autrement que tendant vers une certaine fin désirée, et par conséquent attrayante, pressentie comme bonne; l'agent s'y porte, et fuit au contraire les fins opposées, dont il se détourne avec aversion.

Cette identité fondamentale de l'activité et de la sensibilité paraîtra de mieux en mieux dans les leçons suivantes, quand nous verrons la véritable nature du plaisir, qui, selon Aristote*, n'est que la fleur même de l'activité.

Analyse de la sensibilité. — L'étude que nous abordons se divise en trois grandes parties : l'analyse découvre trois moments dans la sensibilité.

1° **Inclination.** — L'*inclination*, qu'on appelle encore

penchant ou tendance, est l'état du sujet sensible tendant vers le plaisir et fuyant instinctivement la douleur, mais antérieurement à toute expérience. Les inclinations sont comme les instincts du cœur, de la sensibilité. C'est le point de départ, le germe naturel et primitif de cette faculté, la source même de la vie du cœur.

2° **Émotion.** — L'*émotion*, c'est-à-dire le plaisir ou la peine résultant de l'inclination satisfaite ou contrariée, nous révèle la tendance, laquelle resterait ignorée et inconsciente sans cela. D'autre part, on ne pourrait concevoir ni peine ni plaisir si le sujet n'avait ni besoins, ni tendances d'aucune sorte; par conséquent, c'est la tendance qui explique l'émotion.

Par exemple, on ne peut comprendre le plaisir de boire, sans la soif, et c'est par le plaisir qu'on éprouve en buvant, ou par la douleur que cause la privation de boisson, qu'on mesure la soif.

L'émotion de peine ou de plaisir est essentiellement consciente, et la réflexion s'y applique. Ce moment de la sensibilité répond donc à ce qu'est dans l'activité proprement dite la volonté, c'est-à-dire la phase de l'activité réfléchie.

3° **Passion.** — La *passion* tient à la fois de l'inclination et de l'émotion : c'est une inclination violente procurant de vives émotions. La passion est essentiellement une habitude du cœur, en grande partie acquise, mais fatale et tyrannique une fois qu'elle est formée.

Tel est le plan général d'une étude de la sensibilité.

L'inclination. — Considérons d'abord les *inclinations*.

Qu'est-ce qu'une inclination? *C'est une disposition profonde, primitive et naturelle, à rechercher certains états et à en fuir certains autres, antérieurement à toute expérience du plaisir et de la peine.*

L'inclination est donc véritablement un instinct; c'est ce qui, dans le cœur, dans la sensibilité, accompagne l'instinct proprement dit. Ainsi le besoin d'aliment répond à l'instinct de manger ou de téter, chez l'enfant

ou chez le jeune animal. Avant toute expérience, non seulement avant de savoir que l'aliment est nécessaire et à quoi il sert, mais avant d'avoir connu le plaisir de s'assimiler la nourriture, l'enfant ou le jeune animal a un *pressentiment* de l'émotion agréable, et il cherche, plus ou moins confusément, une satisfaction qu'il ignore encore. On reconnaît là cette providence naturelle, qui est comme déposée dans le sein de chaque être vivant pour le diriger et le sauvegarder.

Caractères de l'inclination. — Les caractères principaux de l'inclination sont donc d'être parfaitement naturelle, antérieure à la volonté et à la réflexion, inconsciente, ignorante d'elle-même. C'est pourquoi toute inclination véritable est, à l'origine, légitime et bonne comme la nature même. Le point essentiel est de démêler les véritables inclinations; l'étude en est difficile, car à l'âge où l'on se connaît, où l'on s'étudie soi-même, on a pris déjà, le sachant ou non, une multitude d'habitudes; on s'est créé des besoins factices, qu'on risque de prendre pour ceux de la nature primitive.

Pour reconnaître les inclinations naturelles, il faudrait donc tâcher de les saisir chez l'enfant même, au berceau; mais là est la difficulté : on ne peut interroger l'enfant, il faut se contenter de l'observer; heureusement, il ne dissimule point, sa nature entièrement ouverte et expansive se laisse facilement pénétrer au regard attentif.

Une autre objection a été faite. Chez l'enfant même, a-t-on dit, on trouve des tendances qui n'étaient pas naturelles tout d'abord, qui ont été acquises par ses ancêtres et lui ont été transmises par l'hérédité*. — Soit, mais cela nous importe peu, car si ces tendances se rencontrent maintenant chez le petit enfant, si elles sont générales chez les enfants de notre milieu civilisé, elles sont dignes de tout notre intérêt : elles sont devenues pour nous de véritables instincts, des inclinations naturelles; les étudier, ce sera étudier notre nature même.

Outre ces inclinations générales communes à tous les enfants d'un même milieu et d'un même temps, il y en

a de particulières à chaque individu, qui constituent la nature propre et originale, la physionomie de chacun. Ou plutôt le naturel de chacun résulte de la façon particulière dont se trouvent combinées en lui les tendances générales, celle-ci plus forte, celle-là plus faible, celle-là prédominant presque à l'exclusion de telle ou telle autre. L'éducateur, dans chaque cas particulier, devra toujours observer spécialement et avec soin ces tendances individuelles, mais nous ne pouvons énumérer ici que les inclinations communes à tous, abstraction faite des combinaisons qu'elles peuvent former entre elles.

Deux inclinations fondamentales chez tout vivant — Deux tendances fondamentales se rencontrent chez tout vivant : 1° la tendance à persévérer dans son être et à se conserver lui-même (elle répond à l'instinct de conservation) ; 2° la tendance à se développer et à s'épanouir. La première est essentiellement conservatrice, la seconde essentiellement expansive. Dans toutes les divisions et subdivisions particulières, nous retrouverons ces deux formes essentielles de toute inclination.

Classification générale des inclinations de l'homme. — Si nous considérons l'homme exclusivement, ses inclinations se rangent en trois grandes catégories, selon leur objet :

1° **Personnelles.** — Les *inclinations personnelles* ont pour objet le bien propre de l'individu; elles constituent l'égoïsme.

2° **Sociales.** — Par les *inclinations sociales* ou sympathiques, l'individu cherche encore son bien, mais ne le trouve complet que dans celui des autres.

3° **Supérieures.** — Enfin par les inclinations, ou mieux les aspirations *supérieures*, l'homme tend vers des jouissances qui ne sont ni personnelles ni sociales, mais qui ont un caractère à part, comme la possession du vrai, la pratique du bien, la contemplation du beau; ce sont, d'un seul mot, les aspirations vers l'*idéal**, qui viennent se résumer dans le sentiment religieux. — Tel est le champ que nous avons à parcourir.

Inclinations personnelles. — L'égoïsme. — Sens de ce mot. — Les inclinations personnelles constituent l'*égoïsme*. Il faut tout d'abord s'expliquer sur ce mot. La nature nous a donné pour première loi de nous aimer nous-mêmes, de chercher notre bien propre avant tout; mais, en constatant cette loi universelle des vivants, nous n'entendons nullement donner gain de cause à La Rochefoucauld * et à ceux qui prétendent avec lui que l'homme est essentiellement égoïste, dépourvu de toute affection désintéressée. Dans la prochaine leçon, nous établirons, au contraire, que certaines tendances nous portent à trouver notre bonheur dans celui d'autrui, et que ce sont bien là aussi des inclinations proprement dites, naturelles comme les autres, auxquelles même nous devons le meilleur de nos joies.

L'égoïsme dont il s'agit ici n'est donc pas celui qu'on a coutume de flétrir comme un vice, ce n'est pas cette passion basse qui rapporte tout à elle-même, et qui n'est que la perversion des inclinations personnelles. Avant de devenir exclusives et violentes, ces inclinations sont parfaitement saines, naturelles et légitimes.

Nous distinguerons donc deux sens du mot égoïsme : 1° l'égoïsme que nous étudions ici, c'est-à-dire l'ensemble des besoins, des tendances qui nous font chercher notre bien propre par des actes naturels ; 2° l'égoïsme perverti ou vicieux, qui est l'exagération de ces penchants, aboutissant à prendre pour fin *unique* de la vie ce qui n'est qu'un moyen, à chercher notre bien propre sans souci de celui des autres, voire même au détriment des autres. L'égoïsme naturel ou innocent nous met, il est vrai, sur la pente de l'égoïsme vicieux; c'est à l'éducation qu'il appartient de retenir dans de justes limites nos inclinations personnelles.

Entrons maintenant dans le détail, et d'un regard d'ensemble, embrassons les inclinations personnelles.

Grande division qui se retrouve dans tous les groupes. — Instincts fondamentaux de conservation et de développement ou de perfectionnement. — Dans le

groupe des inclinations personnelles, nous voyons dominer la grande division signalée plus haut : tous nos instincts égoïstes se ramènent à deux types fondamentaux :

1° L'instinct de conservation, qui nous porte à garder ce que nous avons d'être et de bien être ;

2° L'instinct de développement ou de perfectionnement, qui nous porte à nous épanouir, à acquérir toujours plus que nous n'avons, à être plus, à être mieux : l'instinct du mieux, source de tout progrès.

Subdivision des inclinations personnelles selon leur objet, en trois catégories. — Les inclinations personnelles se subdivisent selon leur objet en trois catégories, car nous pouvons chercher : 1° notre bien-être corporel : les inclinations qui tendent à cette fin s'appellent *besoins ou appétits;* — nous pouvons chercher, 2° des jouissances infiniment plus relevées et plus pures, quoique toutes personnelles encore : on appelle inclinations *spirituelles*, celles qui nous portent vers ces joies avec lesquelles le corps n'a point de rapport connu ; — 3° enfin, le moral et le physique étant étroitement unis dans notre condition actuelle, il y a des inclinations *mixtes* moitié corporelles, moitié spirituelles, par lesquelles nous cherchons tout à la fois le bien du corps et celui de l'esprit, sans qu'on puisse dire lequel y est le plus intéressé.

Besoins corporels ou appétits. — Leurs quatre caractères. — Les mots *besoin* et *appétit*, dans le langage philosophique, doivent être exclusivement réservés aux inclinations du corps. — Ces inclinations ont quatre caractères propres, qui nous permettent de ne pas les confondre avec les autres.

A. — Ces inclinations sont toujours accompagnées de certaines modifications organiques bien déterminées; ainsi, la faim et la soif sont toujours accompagnées d'un état déterminé des voies digestives.

B. — Par suite, ces inclinations sont localisées dans l'organisme et rapportées à l'organe particulier qui éprouve le besoin.

C. — Quand elles sont satisfaites ou contrariées, l'émotion de plaisir ou de peines qu'elles amènent s'appelle *sensation*, par opposition au sentiment, qui est d'un autre ordre, et purement spirituel. Ainsi nous disons, quand nous avons étanché notre soif, que nous éprouvons une sensation agréable et non un sentiment agréable.

D — Enfin, et c'est un caractère très important, les besoins ou appétits sont plus ou moins périodiques et comportent la satiété*, qui exclut pour un temps le retour du même appétit. Quand notre faim est satisfaite, non seulement nous ne la ressentons plus, mais nous ne la comprenons plus; le dégoût même y succèderait vite, l'appétit est mort pour un moment. Mais il reparaît à des intervalles réguliers, parce que, les fonctions organiques continuant à s'accomplir, les organes, par l'exercice, contractent bientôt et manifestent de nouveau les mêmes besoins.

On a remarqué que les appétits des animaux se règlent sur les mouvements du système solaire. La faim par exemple, se fait sentir plus vivement au lever et au coucher du soleil; d'autres besoins sont visiblement liés au cours des saisons.

Un besoin correspond, en général, à chacune de nos fonctions organiques.

Principaux besoins : nutrition, mouvement. — Nos principaux besoins sont relatifs aux fonctions de nutrition et aux fonctions motrices. Le besoin de respirer peut être considéré comme le premier de tous, c'est la nature qui se charge de nous faire exécuter les mouvements nécessaires, d'une manière inconsciente et automatique : nous ne sentons réellement ce besoin impérieux que lorsqu'il est contrarié.

Nous n'entreprendrons pas ici l'énumération minutieuse des besoins nutritifs et de tous les mouvements qu'ils entraînent, c'est affaire aux physiologistes; nous nous bornerons à constater que, lorsqu'une fonction est surmenée ou contrariée dans son exercice, la nature

nous avertit par la douleur du besoin inconscient qui n'est point satisfait.

Le besoin de mouvement correspond à l'ensemble des fonctions musculaires.

Ce besoin est fondamental, profond et naturel à tout âge; chez l'enfant, il est impérieux : le mouvement est la première condition de sa santé, de sa croissance, de son bonheur. Ses forces s'accroissent par l'exercice, et l'immobilité devient pour lui un supplice. Les Anglais, frappés de cette idée, depuis Locke*, ont renoncé universellement au maillot. Il présente selon eux, des avantages plus apparents que réels; il soutient, il est vrai, l'épine dorsale de l'enfant et peut en empêcher la déviation; mais l'enfant croît dans de meilleures conditions lorsqu'il a, dès le berceau, la liberté de tous ses mouvements. Si on conserve le maillot, ce doit être, semble-t-il, à condition qu'il ne gêne pas tout au moins les mouvements rhythmés* que l'enfant fait dès l'origine avec ses bras et ses jambes, et qui sont l'apprentissage nécessaire des mouvements de préhension* et de locomotion*. A mesure que le petit être grandit, que sa vitalité augmente, le besoin de remuer croît en proportion. L'éducateur, autant du moins que cela est compatible avec la discipline, ne saurait être trop indulgent à cet égard. Les récréations doivent être fréquentes, et l'immobilité complète ne peut être exigée, même pendant le temps de l'étude.

Rapport des besoins avec la volonté. — Les besoins se manifestent avant que la volonté soit formée, ils s'imposent à elle; mais dès que la volonté apparaît, elle prend la direction des fonctions et des besoins : c'est par là que l'homme devient un être moral. Il y a toutefois un écueil à éviter. Si la volonté n'est pas éclairée et prudente, elle peut pervertir et dénaturer les besoins, surexciter les uns au détriment des autres, et empêcher ainsi le développement total et harmonieux de l'individu. Le plus sage, en un sens, est d'accorder à la nature ce qu'elle nous demande, car,

en général et primitivement, ce qu'elle demande est juste et légitime; elle est un guide sûr. Il ne faudrait pas néanmoins qu'elle fût toujours notre seul guide; car, par la loi de l'habitude, nos premières inclinations trop complaisamment satisfaites deviendraient singulièrement exigeantes, et le développement excessif de quelques-unes ne tarderait pas à se produire au préjudice des autres. Mais ici nous touchons à un point très grave, la formation des passions, qui sera étudiée à part dans une prochaine leçon.

Ce que les besoins deviennent chez l'homme grâce à l'intelligence. — Chez l'homme, les besoins retentissent dans l'intelligence : il prend conscience de ses appetits, et applique à les satisfaire, les ressources de sa pensée : c'est l'origine de toutes les industries. Pour les autres espèces animales, la nature a pourvu à la satisfaction des besoins par l'instinct seul; chez l'homme, elle a laissé ce soin à l'intelligence. Or, l'intelligence étant sujette à l'erreur, il y a au début des incertitudes, des tâtonnements. L'homme, à l'origine, est plus gauche, plus mal doué que les autres animaux; il doit faire l'apprentissage de la vie : l'éducation a pour but de favoriser, d'abréger cet apprentissage. Mais l'esprit de l'homme, une fois en éveil, trouve des ressources innombrables et toujours croissantes; il satisfait ses besoins de mieux en mieux, tandis que l'instinct reste stationnaire, et satisfait d'une manière à peu près immuable des besoins à peu près invariables.

[illegible] le progrès est notre loi, mais le pro-
[illegible] le progrès nécessaire. Nous
[illegible] le nombre et l'exigence de nos be-
[illegible] répétée, par le raffinement
[illegible] la volonté et la raison gardent leur
[illegible] mal à cela; l'homme est exposé à
[illegible] est juste qu'il puisse, par son in-
[illegible]ment la somme de ses satis-
[illegible] faut pas oublier la grande loi de
[illegible] toujours de rendre impérieuses

et tyranniques les satisfactions que nous nous serons accordées trop fréquemment. Il faut donc une juste mesure dans la satisfaction des besoins, pour que la moindre privation n'entraîne pas des douleurs véritables. La perfectibilité* même de notre nature nous force à veiller constamment, si nous ne voulons pas que ce signe de noblesse devienne une cause de misères et de souffrances.

Penchants spirituels. — Il y a en second lieu chez l'homme, avons-nous dit, des tendances qui n'ont rien de corporel, qui n'offrent aucun des caractères du besoin, qui n'ont pas de place fixe dans l'organisme et n'entraînent pas la satiété*, qui, satisfaites ou contrariées, donnent lieu non plus à des sensations, mais à de purs sentiments.

Quand l'animal a évité la souffrance physique, et atteint le plaisir corporel, il a tout fait ; l'homme, et c'est là sa marque de supériorité, cherche au-delà : le meilleur de ses joies ne lui vient pas de son organisme.

Amour propre ; Indépendance. — On appelle *amour propre* l'ensemble de ces inclinations qui nous font nous aimer nous-mêmes dans nos facultés diverses. Chacun de nous sent qu'il existe, se représente à lui-même sa propre personnalité, et cet être qu'il est à ses propres yeux est ce qu'il a de plus cher au monde. Il ne peut souffrir de se voir diminué, contesté, envahi par les autres ; il veut tout d'abord subsister tel qu'il est ; puis il veut se développer, s'épanouir. Il a un besoin d'expansion* qui le porte à tenir le plus de place possible en ce monde ; non content de se défendre contre les empiétements des autres, volontiers il empiète sur autrui.

Honneur. — Ce sentiment d'indépendance et d'autonomie* n'est pas exclusivement bas et étroit, n'est pas toujours mesquin et jaloux. Il est aussi le germe d'une juste estime de soi-même, de l'*honneur* personnel ; c'est une première et confuse aperception* de ce qui sera la dignité humaine. L'éducation doit donc cultiver et développer ce germe : elle peut faire naître une heureuse

en général et primitivement, ce qu'elle demande est juste et légitime; elle est un guide sûr. Il ne faudrait pas néanmoins qu'elle fût toujours notre seul guide; car, par la loi de l'habitude, nos premières inclinations trop complaisamment satisfaites deviendraient singulièrement exigeantes, et le développement excessif de quelques-unes ne tarderait pas à se produire au préjudice des autres. Mais ici nous touchons à un point très grave, la formation des passions, qui sera étudiée à part dans une prochaine leçon.

Ce que les besoins deviennent chez l'homme grâce à l'intelligence. — Chez l'homme, les besoins retentissent dans l'intelligence : il prend conscience de ses appétits, et applique à les satisfaire, les ressources de sa pensée; c'est l'origine de toutes les industries. Pour les autres espèces animales, la nature a pourvu à la satisfaction des besoins par l'instinct seul; chez l'homme, elle a laissé ce soin à l'intelligence. Or, l'intelligence étant sujette à l'erreur, il y a au début des incertitudes, des tâtonnements. L'homme, à l'origine, est plus gauche, plus mal doué que les autres animaux; il doit faire l'apprentissage de la vie : l'éducation a pour but de favoriser, d'abréger cet apprentissage. Mais l'esprit de l'homme, une fois en éveil, trouve des ressources incomparables et toujours croissantes; il satisfait ses besoins de mieux en mieux. tandis que l'instinct reste stationnaire, et satisfait d'une manière à peu près immuable des besoins à peu près invariables.

Ainsi, là encore le progrès est notre loi, mais le progrès possible, nullement le progrès nécessaire. Nous pouvons accroître le nombre et l'exigence de nos besoins par leur satisfaction répétée, par le raffinement des jouissances. Si la volonté et la raison gardent leur empire, il n'y a nul mal à cela; l'homme est exposé à tant d'épreuves, qu'il est juste qu'il puisse, par son intelligence, accroître indéfiniment la somme de ses satisfactions. Mais il ne faut pas oublier la grande loi de l'habitude, qui menace toujours de rendre impérieuses

et tyranniques les satisfactions que nous nous serons accordées trop fréquemment. Il faut donc une juste mesure dans la satisfaction des besoins, pour que la moindre privation n'entraîne pas des douleurs véritables. La perfectibilité* même de notre nature nous force à veiller constamment, si nous ne voulons pas que ce signe de noblesse devienne une cause de misères et de souffrances.

Penchants spirituels. — Il y a en second lieu chez l'homme, avons-nous dit, des tendances qui n'ont rien de corporel, qui n'offrent aucun des caractères du besoin, qui n'ont pas de place fixe dans l'organisme et n'entraînent pas la satiété*, qui, satisfaites ou contrariées, donnent lieu non plus à des sensations, mais à de purs sentiments.

Quand l'animal a évité la souffrance physique, et atteint le plaisir corporel, il a tout fait; l'homme, et c'est là sa marque de supériorité, cherche au-delà : le meilleur de ses joies ne lui vient pas de son organisme.

Amour propre ; Indépendance. — On appelle *amour propre* l'ensemble de ces inclinations qui nous font nous aimer nous-mêmes dans nos facultés diverses. Chacun de nous sent qu'il existe, se représente à lui-même sa propre personnalité, et cet être qu'il est à ses propres yeux est ce qu'il a de plus cher au monde. Il ne peut souffrir de se voir diminué, contesté, envahi par les autres; il veut tout d'abord subsister tel qu'il est; puis il veut se développer, s'épanouir. Il a un besoin d'expansion* qui le porte à tenir le plus de place possible en ce monde; non content de se défendre contre les empiétements des autres, volontiers il empiète sur autrui.

Honneur. — Ce sentiment d'indépendance et d'autonomie* n'est pas exclusivement bas et étroit, n'est pas toujours mesquin et jaloux. Il est aussi le germe d'une juste estime de soi-même, de l'*honneur* personnel; c'est une première et confuse aperception* de ce qui sera la dignité humaine. L'éducation doit donc cultiver et développer ce germe : elle peut faire naître une heureuse

émulation là où, sans elle, le brutal instinct de *domination* menace de prendre tout l'empire.

Émulation. — L'*émulation* n'est pas autre chose que la tendance à tenir notre place parmi nos semblables, à ne pas souffrir de tomber au-dessous d'eux, et, si faire se peut, à nous élever au-dessus. Un sentiment agréable entre tous est de se sentir au-dessus des autres, ou tout au moins sur le même pied qu'eux, sans effort; mais si l'effort est nécessaire on le fait volontiers. C'est une rivalité sans malveillance. N'est-ce pas le signe d'une nature généreuse, que de ne vouloir pas être inférieur aux autres? On l'a souvent remarqué, même les animaux éprouvent des sentiments de ce genre : les bons chevaux ne se laissent pas dépasser volontiers dans leur course, ils redoublent leurs efforts pour être toujours en avant.

Ambition effective (besoin de domination); ambition vaniteuse (besoin de paraître). — Quand ce désir de nous maintenir à notre rang et de nous élever au-dessus des autres est porté à un degré supérieur, il prend le nom d'*ambition*. Il y a deux sortes d'ambition : l'ambition *effective*, qui est un besoin de dominer les autres et de commander; l'ambition *vaniteuse*, qui se ramène au besoin de paraître.

M. Guizot* dans ses mémoires, distingue bien ces deux formes de l'ambition. Il se donne lui-même comme un de ces caractères impérieux, avides de commandement réel et d'autorité sur les autres. « J'avoue, dit-il, que j'ai toujours aimé passionnément le pouvoir. » Et ailleurs, en parlant de Casimir Périer* : « Ceux qui sont comme nous, qui aiment le pouvoir pour lui-même, en méprisent les apparences.... »

Au contraire, il nous peint La Fayette* et (peut-être avec moins de raison) Lamartine* comme des hommes à qui l'apparence du pouvoir suffisait, avides d'honneurs plutôt que de commandement.

Inclinations mixtes. — Amour de la vie. — Il y a enfin des inclinations moitié corporelles, moitié spiri-

rituelles, qui cherchent à la fois le bien du corps et celui de l'esprit, en un mot des inclinations *mixtes;* telles sont: *l'amour de la vie, l'amour de la propriété, l'amour des lieux et des choses accoutumés.*

Nous aimons la vie pour la vie, corps et âme; et, bien que la pensée de la destruction corporelle nous trouble moins quand nous croyons à l'immortalité de l'âme, néanmoins la destruction de notre corps même nous paraît toujours cruelle et odieuse: il y a donc un attachement naturel à l'être pour l'être même. On ne se demande pas si l'on tient plus à sa qualité d'être pensant ou à son existence physique; mais quelque triste et sombre que cette existence soit pour nous, elle a un charme infini quand il faut la quitter. Si la mort frappait à la porte des plus malheureux, ils lui répondraient comme le personnage de La Fontaine*:

Qu'on me rende impotent,
Cul-de-jatte, goutteux, manchot, pourvu qu'en somme
Je vive, c'est assez, je suis plus que content.

André Chénier* aussi a dit combien la pensée de l'anéantissement est intolérable:

Souvent, las d'être esclave et de boire la lie
De ce calice amer, qu'on appelle la vie,
Las du mépris des sots qui suit la pauvreté,
Je regarde la tombe, asile souhaité......
Je souris à la mort volontaire et prochaine.
Je me prie en pleurant d'oser rompre ma chaîne.
Le fer libérateur qui percerait mon sein,
Déjà frappe mes yeux et brille dans ma main.
. . . .
Et puis, mon cœur s'écoute et s'ouvre à la faiblesse!....
. . . .
....Il a souffert, il souffre : enivré d'espérance,
Il se traîne au tombeau, de souffrance en souffrance;
Et la mort, de nos maux ce remède si doux,
Lui semble encore un mal, le plus cruel de tous!

C'est en vain qu'on allègue contre l'amour de la vie le suicide et son caractère contagieux. Il y a, en effet,

quelques désespérés qui se donnent la mort; de plus, si un suicide s'est produit dans des circonstances frappantes, il risque, on le sait trop, d'être bientôt imité; mais cela ne prouve rien contre l'amour de la vie. Que l'homme imite jusqu'au suicide, cela montre seulement la puissance de l'instinct d'imitation, dont nous avons parlé déjà, dont nous aurons à parler encore. La première personne qui se tue a, pour quitter la vie, des raisons longtemps débattues, longuement méditées et enfin triomphantes, des raisons terribles: elle ne veut pas survivre à son honneur perdu, elle n'a plus le courage de lutter contre une misère profonde, elle se donne la mort. Est-ce à dire qu'elle n'aime point la vie? Non, car, en plein bonheur, elle n'eût jamais songé à la quitter. Il a fallu pour vaincre l'instinct de conservation, le plus fort et le plus puissant de tous, une accumulation exceptionnelle de maux, ou de hontes.

Il y a bien, en Orient, une doctrine qui prêche l'anéantissement de la personne, le Nirvâna*; mais ce dogme bouddhiste * ne semble pas près de prévaloir contre l'instinct, car la religion dont il fait partie est celle que professent en grande partie les Chinois, et ce peuple est celui de tous qui tend le plus à se multiplier.

Amour de la propriété. — La possession de certains biens est comme un adoucissement, un ornement de notre vie; ce que nous possédons fait pour ainsi dire partie de nous-même. Quand nous pensons à nous-mêmes, nos biens, petits ou grands, sont représentés dans notre esprit comme quelque chose de nous, comme une sorte de prolongement de notre personnalité. L'économie politique enseigne que la propriété est le fruit du travail, et théoriquement c'est là la vérité, quoique dans la pratique il y ait quelques exceptions. Quand nous avons été les artisans de notre fortune, c'est alors surtout que nos biens sont quelque chose de nous projeté dans l'espace : ils portent la marque de notre intelligence, de notre énergie; ils sont vraiment nôtres et pour ainsi dire nous. Nous éprouvons donc pour eux un

attachement analogue à celui que nous ressentons pour nous-mêmes. Cette inclination naturelle ne peut être rangée dans les inclinations corporelles, ni rattachée au seul besoin; car nous aimons nos biens alors même qu'ils sont excessifs, superflus, rien que pour la satisfaction de notre amour-propre, et non à proportion des besoins qu'ils nous permettent de satisfaire. C'est donc là une affection morale, une autre forme de l'amour de soi. Nous verrons en morale, comment cet amour des biens doit être tempéré par la charité; ici nous constatons seulement le fait psychologique. Cette inclination par laquelle l'homme tend à accroître son rayonnement au dehors est naturelle et fondamentale chez lui, elle se montre même à l'état rudimentaire chez certains animaux.

Amour des choses et des lieux accoutumés. — Les lieux où nous avons vécu, les choses qui nous ont servi longtemps font en quelque sorte partie de notre être moral. Grâce au phénomène de l'association des idées, les lieux que nous avons habités dans l'enfance semblent conserver l'écho de nos premières joies, le souvenir des personnes qui nous ont vu grandir, que nous avons aimées les premières. Nous sommes attachés à ces lieux, alors même que nous y aurions souffert; il semble que nous y avons laissé quelque chose de nous, et ces souvenirs nous remontent au cœur à l'occasion d'un retour réel ou même imaginaire.

Les poètes ont exprimé souvent cette affection que nous éprouvons pour le coin de terre où s'est écoulée notre enfance :

Les voilà, ces buissons, où toute ma jeunesse,
Comme un essaim d'oiseaux, chante aux bruit de mes pas !....

(MUSSET*.)

Dans l'égoïsme même quelque chose déjà annonce des inclinations d'un autre ordre. — Sous ces dernières formes, l'égoïsme nous annonce déjà des inclinations d'un

ordre supérieur. Ce besoin d'expansion*, cette tendance à étendre nos affections hors de nous, c'est ce qui va devenir la *sympathie* et se déployer de mille manières dans la vie sociale.

XVIe LEÇON

DE LA SENSIBILITÉ

(SUITE.)

Inclinations sympathiques. — La sociabilité.

Sympathie et sociabilité : définition. — Plan de la leçon.

I. Ces inclinations existent (Réfutation de Hobbes*, La Rochefoucauld*, Rousseau*). — Comment elles se concilient avec l'amour de soi et le dépassent.

II. Causes qui font naître la sympathie et conditions favorables à son développement : 1° Elle est compatible avec la diversité et le contraste ; 2° Elle croît avec l'activité déployée ; 3° Elle est communicative et pour ainsi dire contagieuse ; 4° Elle est en relation étroite avec l'imagination.

III. Effets généraux de la sympathie : Adoucissement des peines. — Accroissement des joies. – Effort pour complaire à ceux qu'on aime : bienveillance, bienfaisance, charité, etc. – Imitation, admiration. vénération, besoin d'approbation, besoin d'épanchement, indiscrétion.

IV. Modes spéciaux de la sympathie : 1° Affections électives* : amour amitié ; 2° Affections domestiques : la famille, remarque ; 3° Affections civiques : la patrie, paradoxe* de Platon* ; 4° L'humanité : erreur du cosmopolitisme*.

V. Réflexions pédagogiques : 1° Moyen d'inspirer la sympathie à l'enfant ; 2° Moyen de développer ses dispositions affectueuses ; 3° Nécessité de régler la sympathie : amour, justice.

Quand nous avons parlé des inclinations personnelles et de l'égoïsme, il nous a fallu constater, sous peine d'être incomplets, des inclinations, comme les instincts d'indépendance, de domination, d'émulation, qui supposent déjà la vie sociale et qui font pressentir des pen-

chants d'un autre ordre. Passons à l'étude de ce nouveau groupe.

Sympathie et sociabilité : définition. — On appelle inclinations sympathiques* celles qui nous portent naturellement à vouloir le bien des autres, et à le procurer dans la mesure de notre pouvoir; à partager leurs joies, et à être de moitié dans leurs peines. Une école philosophique contemporaine a créé pour désigner ces inclinations le mot *altruisme**, qui fait pendant au mot égoïsme et qui signifie amour d'autrui.

Ces inclinations sont profondément naturelles, et la société repose sur elles. L'homme est essentiellement sociable, « un animal politique », disait Aristote*, c'est-à-dire né pour la société. Si ces inclinations faisaient défaut à l'homme, il serait inférieur aux animaux, car dans plusieurs espèces nous trouvons des signes certains de leur existence. Il y a des sociétés animales, véritables modèles de concorde et d'harmonie, où chacun a pour ainsi dire souci du bien de tous. Tout le monde sait que les chamois, lorsqu'ils paissent, mettent en sentinelle quelques-uns d'entre eux pour avertir la troupe du danger. Dans les sociétés des oiseaux le dévouement est réel et constant. Parfois même chez les animaux on trouve des sociétés plus restreintes, ayant une certaine analogie avec notre famille et qui nous offrent un parfait modèle d'attachement réciproque. Les chasseurs connaissent bien la fixité et l'union touchante des familles de chevreuils.

Cependant on a prétendu que l'homme était, de tous les animaux, le seul qui eût le triste privilège d'être essentiellement et exclusivement égoïste. On a soutenu que le dévouement chez lui n'était jamais qu'apparent, et que la sympathie était le produit artificiel de l'éducation.

Plan de cette leçon. — Nous allons : 1° Etablir l'existence des inclinations sympathiques*. — 2° Indiquer les causes et les conditions qui en favorisent le développement. — 3° En retracer les effets généraux. — 4° Signaler leurs principaux modes et leurs manifestations

cela ne sert à personne. Il va au théâtre chercher le plaisir de se sentir en sympathie avec des héros imaginaires. Il pleure sur les malheurs de personnages fictifs. Et quand un être est ainsi fait, qu'il achète à prix d'or l'occasion d'être ému de sympathie, on dit que la sympathie ne lui est point naturelle, qu'il est exclusivement égoïste! N'est-ce pas-là un paradoxe* et une boutade?

Rousseau*, grand raisonneur, a essayé de prouver par des raisons, que l'origine de la société est tout artificielle, qu'il n'y a point d'inclinations sociales. Pour lui la société est une triste invention. «Je ne sais quelle fantaisie a pris à nos ancêtres, de sortir de l'heureux état de nature pour se réunir et former des groupes sociaux. D'abord isolés et heureux dans l'état sauvage, les hommes se sont rapprochés, de là toutes leurs misères et tous leurs vices». On voit les conséquences pratiques de cette thèse : si la société est chose toute factice, comme elle est mauvaise, il n'y a qu'à la refaire, à la reconstituer sur de meilleurs plans.

Voltaire* a répondu à Rousseau* et à ses récriminations avec beaucoup d'esprit et de bons sens, dans une lettre célèbre.

Rousseau* nous montre ces hommes, qui s'aiment, dit-on, les uns les autres, ayant pour premier sentiment de se fuir, éprouvant une continuelle défiance les uns des autres. Se réunissent-ils, c'est pour dire du mal de leurs voisins; ils n'ont de plaisir qu'à médire, et quand ils ne savent pas de mal sur autrui ils en inventent. Que font au contraire les moins mauvais des hommes, les savants, les sages, les poètes? Ils recherchent la solitude.

Ces raisons sont extrêmement faibles, et il y a plus de philosophie véritable dans la légende de Robinson, dans ce qui est dit notamment de la joie qu'il éprouve à rencontrer le pauvre Vendredi. Quand Rousseau* nous reproche de n'avoir pas toujours confiance en nos voisins, cela est vrai, répondrons-nous, tous les hommes n'ont pas au même degré notre confiance et notre sympathie; quand nous

le pouvons, nous faisons un choix. Mais dans une île déserte, combien les plus indifférents seraient accueillis par nous avec joie ! On médit, cela est vrai encore, mais il faut être plusieurs pour médire, et si Rousseau * veut que la médisance soit le plaisir humain par excellence, comme c'est là un plaisir social, l'homme est donc un être social. On objecte les anachorètes, les savants, les poètes, qui fuient le monde et recherchent la solitude. Mais les anachorètes ne fuient les autres hommes que pour se mortifier. Ils éprouveraient donc du plaisir à vivre avec leurs semblables, puisqu'ils se privent en se séparant d'eux. Quant aux poètes et aux savants, s'ils se retirent dans la solitude, c'est pour produire des œuvres dont profitera la société et auxquelles elle applaudira.

Il n'y a qu'à considérer les faits pour nous convaincre que l'homme ne peut souffrir la solitude, qu'elle lui est pénible, odieuse même. L'homme ne peut, ni ne veut vivre seul. Observons les enfants, n'ont-il pas horreur de l'isolement? Laissez-les seuls dans une pièce, ils poussent des cris, ils ont peur. A la promenade ils se recherchent les uns les autres; leur premier mouvement est de se tendre les bras. Dans les prisons, pour parer à l'inconvénient de voir se gâter encore davantage certains prisonniers au contact d'autres plus dépravés qu'eux, on a essayé du système cellulaire rigoureux, mais bientôt on a dû y renoncer ou du moins le tempérer. La solitude absolue, produisait des effets désastreux : les prisonniers, au lieu de s'amender, perdaient la santé ou même la raison. On pourra dire que c'est parce qu'ils avaient l'*habitude* de vivre en société. Sans doute, l'habitude fortifie encore les penchants naturels ; mais pourquoi ne prennent-ils pas l'habitude contraire?

Ainsi les inclinations sympathiques existent naturellement dans le cœur de l'homme. Elles peuvent être plus ou moins développées, chercher et choisir leur objet, mais elles sont universelles et font partie de notre nature même. Grâce à elles, au lieu de vivre isolés, indifférents les uns aux autres, nous formons un tout et même plu-

sieurs touts; chacun de nous est membre d'une ou de plusieurs sociétés; chacun de nous a des affections nombreuses, des liens multiples et plus ou moins étroits, comme ceux de la famille, de la patrie, de l'humanité. Toutes les parties d'une société se tiennent, aucun des membres ne peut être lésé, blessé, sans que les autres en souffrent, et cela plus ou moins selon qu'ils sont plus ou moins directement, plus ou moins promptement informés. La peine ou la joie commune sera, par exemple, ressentie d'autant plus vivement, que par l'instruction ils auront une conscience plus claire, plus vive de l'état de la communauté.

II. **Causes qui font naître la sympathie et conditions favorables à son développement.** — Les inclinations sympathiques ne sont pas également vives de tout homme à tout homme, il y a certaines prédilections. A quoi tiennent-elles? Qu'est-ce qui fait qu'on éprouve une sympathie plus vive, plus forte pour certaines personnes?

1° **Elle est compatible avec la diversité et le contraste.** — La première réponse c'est que la sympathie naît de la ressemblance, d'une certaine communauté de nature. En effet, si au premier abord il y avait répulsion, aversion décidée, la sympathie ne naîtrait pas; mais ce n'est là que la moitié de la vérité, et non peut-être la plus importante. La sympathie comporte des différences et des contrastes, et on peut même dire qu'elle les exige. La ressemblance qu'on trouve entre les personnes qui se fréquentent, est autant ou plus un *effet* de la sympathie qu'une *cause* qui la produise. Le proverbe : Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es, a raison; mais c'est moins parce que le semblable cherche son semblable, que parce qu'on imite d'instinct les personnes avec lesquelles on a coutume de vivre, et qu'on arrive à leur ressembler.

Un autre proverbe ne dit-il pas: les extrêmes se touchent, les contraires s'attirent? En effet, on voit des personnes très liées entre elles différer infiniment quant au

caractère et à l'esprit. C'est que les divergences* et les contrastes nous permettent, en nous rapprochant par la sympathie, de nous compléter les uns les autres. Le fort s'attache au faible et réciproquement. On voit aussi fréquemment une personne à l'intelligence brillante éprouver une prédilection marquée pour une autre fort modeste et beaucoup plus simple d'esprit.

2° **Elle croît avec l'activité déployée.** — La sympathie croît en raison directe de l'activité qu'on déploie à son service. De deux ou plusieurs personnes liées par la sympathie, celle-là aime le plus qui fait le plus pour les autres. Rousseau* a dit quelque part : « Le monde est plein de gens qui me haïssent à cause du mal qu'ils m'ont fait. » Parole profonde, mais ce qu'il dit de la haine est tout aussi vrai de la sympahie : le plus sûr moyen de s'attacher à quelqu'un, c'est de faire beaucoup pour lui. C'est pourquoi, par exemple, la mère porte souvent la plus grande partie de son affection sur l'enfant malade ou chétif, qui a exigé des soins constants de sa part et un continuel dévouement.

3° **Elle est communicative et pour ainsi dire contagieuse.** — La sympathie est essentiellement communicative et pour ainsi dire contagieuse. Elle se communique souvent par le seul fait qu'elle est vive et ardente, et le moyen le plus sûr de l'inspirer, c'est de l'éprouver. Un enfant au cœur sec et froid pourra donc être réchauffé au foyer d'une vive sympathie. Il ne faut jamais désespérer de voir ce cœur s'ouvrir à l'affection, ni cesser de lui en témoigner.

4° **Elle est en relation étroite avec l'imagination.** — Enfin les rapports de la sympathie avec l'imagination sont bien connus. D'une part la sympathie enflamme l'imagination, d'autre part elle croît elle-même avec la vivacité des représentations. Les êtres que nous trouvons insensibles et froids ne nous paraissent tels, le plus souvent, que parce qu'ils ont l'imagination lourde, froide et paresseuse. Si nous voulons les toucher,

adressons-nous d'abord à leur imagination, et tâchons de la frapper.

Le récit d'un même accident, d'un même événement tragique, s'il nous est fait d'une manière froide et peu intéressante nous laissera insensibles; présenté d'une manière qui parle à notre imagination, il nous remue jusqu'au fond de l'âme. C'est ce qui explique aussi qu'un accident arrivé dans une ville que nous connaissons, dans notre quartier, dans notre voisinage, nous émeut infiniment plus que s'il arrive au loin, dans une ville étrangère ou un pays inconnu.

III. **Effets généraux de la sympathie : Adoucissement des peines. Accroissement des joies. Effort pour complaire à ceux qu'on aime. Bienveillance, bienfaisance charité, etc.** — Par la sympathie, les peines que l'on communique sont adoucies, les joies que l'on fait partager sont doublées. C'est ce qui résulte de la définition même de la sympathie. Nous avons une tendance naturelle à vouloir augmenter les joies et diminuer les peines de ceux que nous aimons. Quand cette tendance demeure un peu passive et tout intérieure, elle s'appelle *bienveillance;* quand elle devient active, elle prend le nom de *bienfaisance;* quand elle va au-devant des malheureux et les soulage, on l'appelle *charité;* arrivée à son plus haut degré de force et d'extension, devenue prévoyante et avide de faire un bien durable, elle porte le nom de *philanthropie**.

A l'égard des peines de ceux qui nous entourent, nous éprouvons de la *pitié.* Elle est d'abord en quelque sorte inerte, mais ensuite elle devient agissante. Sensibles aux maux des autres nous voulons les adoucir à tout prix.

Remarque. — La sympathie se répand de proche en proche. Quand nous sommes attachés à une personne, nous avons une tendance à aimer ce qu'elle aime, à admirer ce qu'elle trouve beau, à détester ce qu'elle déteste. De là surtout, la nécessité de veiller afin de bien savoir à qui nous donnons notre sympathie. Puisque

nous subissons à ce point l'influence de la personne qui nous est chère, avec quel soin ne devons-nous pas régler nos sympathies par la raison! Mais les effets de la sympathie sont plus nombreux encore.

Imitation. — Nous n'hésiterons pas à lui attribuer ce besoin d'imitation qui nous porte à reproduire instinctivement les mouvements physiques de ceux qui nous entourent. Qu'une personne bâille, rie, parle haut dans une société, il est bien rare qu'elle ne soit pas aussitôt imitée. Mais c'est surtout chez l'enfant que cette tendance est remarquable. Pour s'en convaincre on n'a qu'à observer un enfant qui écoute une histoire; on le verra, s'il est vivement intéressé, faire, en écoutant, absolument les mêmes gestes que le conteur, ou refléter par sa mimique inconsciente tous les sentiments des personnages mis en scène dans le récit. La mode a son origine dans ce même instinct. Ce qu'on appelle type national est avant tout un ensemble d'habitudes généralisées par l'imitation et l'éducation.

Admiration. — Quand celui qui éprouve de la sympathie l'éprouve pour une personne supérieure, cette inégalité change la sympathie en admiration, laquelle accroît beaucoup la tendance imitative. Le danger devient alors très grand si la personne ainsi admirée a l'esprit tourné au mal, car le mal comme le bien, quand il frappe l'imagination, se fait admirer. Aussi n'est-il pas de grand crime, publié avec éclat et saisissant d'audace, que l'on n'ait tenté d'imiter.

Vénération. — La vénération, c'est-à-dire la disposition à aimer et à admirer avec une nuance de respect, est encore un effet de la sympathie. C'est encore là, en quelque sorte, un instinct de l'âme humaine, car il semble, dans beaucoup de cas, que ce soit un besoin véritable de notre nature, de vénérer et d'adorer.

Besoin d'approbation. — La sympathie est tellement une loi de notre nature que, dans le milieu où nous vivons, l'estime, l'approbation des autres nous sont pour ainsi dire nécessaires. Ce besoin d'approbation

peut devenir ce sentiment médiocre qu'on appelle le respect humain; mais il est aussi une des sources du sentiment de l'honneur, dont il y a tant de parti à tirer dans l'éducation.

Besoin d'épanchement. — Enfin, comme dernière manifestation de la sympathie, mentionnons le besoin d'épanchement. Nous sommes portés naturellement à confier aux autres nos joies et nos peines, et ce besoin est tellement profond, qu'en l'absence de personnes sympathiques, nous prenons parfois pour confidents les animaux, les choses mêmes. On sait assez par les œuvres des poètes qu'il y a là une source inépuisable d'émotion esthétique*.

Indiscrétion. — L'indiscrétion n'est que la corruption de ce sentiment. Quand on est par trop expansif, on se laisse facilement entraîner à dire ce qu'on devrait taire; on en vient vite à faire, avec ses propres confidences, celles des autres.

IV. — **Modes spéciaux de la sympathie : Affections électives* : amour, amitié.** — Les principaux modes de la sympathie sont avant tout deux affections qu'on appelle électives*, parce qu'elles choisissent leur objet : l'amour et l'amitié. Le premier, plus vif, plus intense, mais plus fiévreux aussi, procure des émotions mêlées de trouble. L'amitié au contraire est sereine, elle comporte un choix réfléchi et exige une estime mutuelle. Cicéron* a dit après Aristote*, qu'elle « n'est possible qu'entre gens de bien. »

Affections domestiques. — La famille. — Remarque. — Les affections domestiques ou de la famille : affections conjugale, paternelle et maternelle, filiale, fraternelle, forment un autre groupe spécial de sentiments sympathiques. Ces affections ont beaucoup gagné au cours des siècles et doivent être continuellement cultivées; elles ne sont pas, sous leur forme supérieure, si naturelles à l'homme qu'on le croit généralement. Il est certaines tribus de sauvages, chez lesquelles la famille n'existe pas, où les pères ven-

dent ou tuent leurs enfants, où la femme est, à la lettre, l'esclave de l'homme, etc. Les affections domestiques, avec l'exquise délicatesse où elles atteignent dans une famille distinguée de France ou d'Angleterre, sont donc, en grande partie, le fruit de la civilisation. Raison de plus pour les cultiver avec un soin infini.

Remarquons qu'ici nous trouvons l'application de cette règle : que les affections s'accroissent à proportion des sacrifices faits et de l'activité déployée à leur service. Les parents aiment généralement leurs enfants *plus* que les enfants n'aiment leurs parents. Tant que les enfants sont jeunes, en effet, leur affection pour leurs parents est toute passive. Ce n'est que plus tard qu'elle devient vraiment vive et qu'ils la témoignent activement. On l'a donc dit avec raison : « l'affection, comme les fleuves, descend et ne remonte pas. » Il arrive pourtant un moment où elle remonte, où les enfants rendent vraiment à leurs parents, en active tendresse, tout ce qu'ils ont reçu d'eux : c'est quand ceux-ci ont à leur tour besoin des soins et des sacrifices de leurs enfants.

Patriotisme. — La patrie. — Le paradoxe* de Platon*. — Viennent ensuite les affections civiques ou patriotiques, celles qu'on éprouve pour le groupe social dont on fait partie. Ces affections sont d'autant plus fortes que le groupe est plus petit. Quand la patrie n'était que la tribu, l'affection patriotique était plus forte, chacun sentait naturellement et comprenait nécessairement ses devoirs envers la communauté. A mesure que la patrie devient plus vaste, l'image en est moins nette et moins présente et les affections patriotiques ont plus besoin d'être cultivées : c'est là un des principaux objets de l'éducation.

L'amour de la patrie est complexe et fait de divers éléments : communauté de croyances, communauté de langue, de passé historique, de lois, de coutumes, et surtout de volonté. Quand toutes ces conditions sont réunies, et si de plus les esprit sont éclairés, on a une nation d'une puissance et d'une cohésion admirable. Mal-

heureusement ces conditions ne peuvent guère être toutes remplies; il arrive souvent qu'une ou plusieurs ne le sont pas : dans un état manquera l'unité de religion, ailleurs l'unité de langue; parfois l'une et l'autre. Mais ce qu'on doit avant tout souhaiter et chercher à obtenir, c'est la communauté de volonté, qui supplée à tout, fait la patrie vraiment unie et invincible, et donne au patriotisme son caractère vraiment moral.

On est de la patrie dont on veut être, et il s'en faut que ce soit toujours, selon une parole détestable, le lieu où l'on est bien. On aime d'autant plus la patrie qu'on la voit malheureuse et en danger.

L'esprit de clocher est un dérivé du patriotisme; il en est à la fois une image et une corruption.

Ici s'offre à nous le paradoxe* de Platon* et de tous les socialistes* en général. Platon* prétend que, la famille n'étant qu'une sorte d'égoïsme à plusieurs, le moyen le plus efficace de développer le sentiment patriotique serait de supprimer la famille. Mais Aristote* répondait déjà que c'est là la plus grossière des erreurs, que si l'on veut que le patriotisme soit vif, il faut d'abord que la famille soit étroitement unie; qu'elle est pour l'enfant la première école des devoirs civiques, qu'il apprend dans son sein, et là seulement, à aimer cette grande famille, la patrie. Vouloir fonder le patriotisme sur la ruine des affections de famille, c'est vouloir délayer quelques gouttes de miel dans la mer pour en sucrer les eaux. Si l'enfant grandissait sans connaître ni père, ni mère, ni frère, ni sœur, loin d'aimer tous ses concitoyens comme ses frères, il aurait pour tous une égale indifférence.

Règle générale : La force des affections est en raison de leur spécialité.

L'humanité. Erreur du cosmopolitisme*. — L'humanité est l'affection générale de l'homme pour tout homme. Cette affection, naturelle aussi, est moins vive que les affections plus étroites. Mais précisément parce que la nature ne l'a pas faite aussi forte, la raison doit y suppléer. Les devoirs envers l'humanité (nous les

déterminerons plus tard) priment les devoirs civiques et domestiques.

Au cosmopolitisme* (doctrine qui veut faire l'homme citoyen de l'univers entier, et effacer les frontières des états), on peut opposer la réponse même qu'Aristote* faisait à Platon* : la patrie est l'école des grandes vertus humaines, comme la famille l'est des vertus civiques. L'idéal* est bien d'amener les hommes à se regarder, à se traiter tous comme des frères ; mais le moyen pour cela est de leur apprendre à s'aimer d'abord comme concitoyens. Quant ils auront senti fortement la solidarité des membres d'une même patrie, alors seulement ils seront prêts à sentir comme il faut la solidarité de tous les hommes.

V. **Réflexions pédagogiques.** — Nous voyons, d'après ce qui précède, combien il importe de développer chez l'enfant les inclinations sympathiques. En effet, s'il les éprouve, il aura d'abord une tendance à se conformer doucement, sans contrainte et sans peine aux préceptes de ses parents et de ses maîtres. De plus la sympathie par définition est une disposition à faire du bien, à se dévouer, c'est donc la source de la charité. Et la justice elle-même a tout à gagner au développement des affections sympathiques, parce qu'il est facile d'être juste pour ceux qu'on aime, et difficile de n'être pas injuste pour ceux qu'on n'aime point.

Cela posé, par quels moyens l'éducateur inspirera-t-il de la sympathie à l'enfant, et pour lui-même, et pour les autres personnes?

Moyen d'inspirer la sympathie à l'enfant. — Nous avons posé cette loi que la sympathie est communicative et comme contagieuse. Cette loi est vraie pour tout le monde peut-être (à quelques exceptions près) ; mais elle est surtout vraie pour l'enfant, qui, n'ayant ni la raison, ni l'expérience pour démêler le vrai du faux, ne peut aller au-delà des apparences, et s'abandonne avec une candeur admirable à la sympathie qu'on lui témoigne.

Il est si beau, l'enfant, avec son doux sourire,
Sa douce bonne foi, sa voix qui veut tout dire,
Ses pleurs vite apaisés,
Laissant errer sa vue étonnée et ravie,
Offrant de toutes parts sa jeune âme à la vie
Et sa bouche aux baisers !

(V. Hugo *.)

A l'école, l'enfant est essentiellement juste, il sent très vite si on a pour lui de l'affection, et rend toujours en sympathie, ce qu'on lui montre de dévouement. Un moyen excellent d'inspirer de la sympathie à l'enfant, c'est donc de lui en témoigner, mais cela constamment, gravement, non par caprice et par boutades.

Moyen de développer ses dispositions affectueuses. — Les préceptes peuvent être employés pour inspirer à l'enfant de l'affection à l'égard des personnes qui lui sont indifférentes. Mais il ne faut pas se faire d'illusions sur leur effet : ils n'ont une véritable efficacité que quand ils s'adressent à un esprit mûr ; encore sont-ils, dans ce cas même, singulièrement impuissants à faire naître les sentiments qu'on n'a pas, comme à modifier ceux qu'on a. Nous devons donc nous en tenir à cette loi : que la sympathie se développe par ses effets mêmes, et en proportion de l'activité déployée. Qu'on tâche d'amener l'enfant à faire des actions désintéressées, à s'imposer de légers sacrifices. Le plaisir qu'il y trouvera sûrement l'amènera à les renouveler de lui-même, et il deviendra capable d'en accomplir avec joie de plus grands.

Nécessité de régler la sympathie. — Amour, justice. — La sympathie, d'ailleurs, ne doit jamais, si développée qu'elle soit, et surtout lorsqu'elle l'est beaucoup, être la seule règle de notre conduite, car elle n'est pas toujours bonne conseillère. On peut l'éprouver pour une personne indigne, et alors l'instinct d'imitation et tous les effets de la sympathie tournent contre nous et menacent notre moralité. Puis, la sympathie, même la plus av plus noble, peut, avec les meilleures in-

tentions du monde, faire beaucoup de mal quand elle n'est pas réglée par la raison Si on comptait les maux privés et publics engendrés par le désir de faire du bien aux gens malgré eux, on aurait un véritable martyrologe*.

C'est que la charité, la sympathie, l'amour (toutes choses synonymes) sont comme la fleur de la moralité, mais la justice en est la racine. Il nous faut donc commencer par être justes, et cela est plus difficile qu'on ne le croit; la charité, l'amour viendront ensuite. Il faut certes dépasser la justice, qui n'est en somme qu'une vertu négative, mais commençons par la pratiquer

---

XVIIE LEÇON

ASPIRATIONS SUPÉRIEURES.

I. Amour du vrai.
II. Amour du beau. — III. Amour du bien.
IV. Sentiment religieux.

Les inclinations supérieures : 1° Elles aspirent à l'infini; 2° Elles supposent la raison; 3° Leur objet est essentiellement impersonnel, éternel, et d'une valeur absolue; 4° Elles sont généreuses et communicatives; 5° Elles sont la source des plus hautes manifestations de l'activité humaine : la science, l'art, la vertu, la religion.

I. L'amour du vrai. Différence entre la curiosité des animaux et celle de l'homme. — L'homme aime le vrai pour lui-même. — Vérités secondaires et partielles (la science). — Vérité première et totale (philosophie et métaphysique*).

Manifestations de ce penchant : Crédulité naturelle; esprit de recherche; courage scientifique; oubli de soi. Véracité. — Le prosélytisme*. — Le martyre.

Objection : Le mensonge. — L'enfant est-il naturellement menteur?

Explication : « On ment comme on prend médecine ». — Causes du mensonge.

Application pédagogique : Nécessité d'amener l'enfant à dire toujours vrai. — Moyens.

II. Amour du beau. Rapports du beau avec le vrai. — L'esthétique*. — L'amour du beau est naturel et universel, quoique susceptible de progrès. — L'amour du beau chez les animaux supérieurs; chez l'homme : l'art pour l'art. — Origine de l'art dans les âges préhistoriques*.

Objection : Les variations du goût; prétendu amour du laid. — Réponse.

Indications pédagogiques. — Culture du goût. — Puissance éducative de l'art.

III. Amour du bien. Rapports du bien avec le vrai et le beau. — La morale.

Objection : Variations du sens moral*; son absence et sa disparition. — Réponse.

Réflexions pédagogiques : Le sens du devoir est trop peu cultivé. — Manque de nuances dans nos jugements moraux et nos exhortations. — Manque de prudence dans nos conversations et nos exemples.

IV. Sentiment religieux. La notion de Dieu et le sens du divin. — La Théodicée*. — Caractère primitif et universel du sentiment religieux, quoiqu'il puisse et doive être cultivé, épuré. — Ses effets : adoration, prière, culte.

Objections. — Réponses. — Variété infinie des conceptions et pratiques religieuses. — Ce qu'il y a de commun au fond : Le sentiment de l'infini. — La religion naturelle : « Cri de la terre vers le ciel ». — Tolérance. — Application pédagogique. — Culture du sentiment religieux chez l'enfant : ce qu'elle doit être.

Conclusion. L'idéal*. — Les hommes d'idéal et leurs « illusions ». — Leur rôle. — Les désabusés : vanité de « l'esprit positif ».

Les inclinations ou aspirations supérieures. — Il y a gradation dans nos inclinations : à mesure qu'on s'élève au-dessus de l'appétit et du besoin, on trouve des inclinations plus larges, plus pures, de plus en plus désintéressées, de plus en plus humaines. Celles auxquelles nous arrivons maintenant prennent le nom d'inclinations *rationnelles** ou d'aspirations *supérieures*, parce qu'elles nous font chercher, non plus des jouissances corporelles, non plus des satisfactions d'amour-propre, non plus même des joies sympathiques, mais des émotions d'un ordre réellement supérieur, supérieur à celles de la vie sociale même. Satisfaites, elles donnent lieu à des sentiments désintéressés, nobles entre tous; contrariées, elles donnent lieu à une sorte de tristesse et d'inquiétude qui est le meilleur signe de la dignité humaine.

Ces inclinations sont au nombre de quatre ; l'*amour du vrai*, l'*amour du beau*, l'*amour du bien* et le *sentiment religieux*. Voyons leurs caractères.

Caractères des aspirations supérieures. — 1° Ces inclinations aspirent à l'infini, ne sont jamais pleinement satisfaites. Nous sommes loin ici de l'appétit, qui connaît la satiété* et qui aboutit au dégoût : dans la recherche de la vérité, l'esprit ne s'arrête pas, il n'est jamais satisfait ; plus on sait, plus on veut savoir, et il semble que toute la science n'aboutisse qu'à rendre les grands savants plus modestes, plus frappés de l'inconnu auquel notre science confine de toutes parts.

2° Elles supposent la raison et ne vont pas sans elle, en d'autres termes, on ne les rencontre que chez des êtres raisonnables. Mais, qu'est-ce que la raison? C'est la faculté de l'absolu et du parfait en tous genres. A propos de ce qui nous est donné dans les faits, nous concevons le très bien, l'exact, l'excellent, l'*idéal**; la raison est la faculté de l'idéal*. Le caractère de l'idéal* est de fuir et de reculer toujours devant nous ; eh bien, ce qui correspond dans nos cœurs à cette marche de la raison à la poursuite de l'idéal*, ce sont des aspirations infatigables et infinies vers le mieux en tous genres, par exemple, dans l'ordre de la science, vers des vérités toujours plus hautes : de même que Gœthe* mourant, le savant s'écrie sans cesse : « Encore plus de lumière ! »

3° L'objet de ces inclinations est essentiellement impersonnel, éternel, universel. La vérité n'appartient à personne, même ceux qui la découvrent ne sont pas admis à dire « ma vérité » ; c'est le bien commun des esprits. Il n'y a plus ici une satisfaction égoïste, étroite, personnelle à celui qui l'éprouve, mais une satisfaction regardée par celui même qui l'éprouve, comme ayant une valeur absolue *toujours* et *partout*, pour tout homme.

4° Ces affections sont essentiellement généreuses et communicatives : l'homme qui aime la vérité, non seulement ne l'aime pas pour lui seul, mais n'y attacherait pas le même prix, s'il était empêché de la faire con-

naître et de la répandre. Il en jouit d'autant plus qu'il en fait jouir les autres. Il en est de même pour l'admiration que nous cause un beau spectacle de la nature, ou un chef-d'œuvre de l'esprit humain : nous voudrions inviter tout l'univers à contempler l'un et à goûter l'autre avec nous; nous ne souffrons point qu'on ne partage pas notre admiration; quand les personnes qui sont à côté de nous ne l'éprouvent pas, nous sommes indignés, parfois tout prêts à nous mettre en colère. N'est-ce pas là le caractère d'un sentiment aussi éloigné que possible de l'égoïsme?

5° Enfin ces affections sont la source des plus hautes manifestations de l'activité humaine, la science, l'art, la vertu, la religion.

I. **L'amour du vrai.** — Tout homme, dès le berceau, pourrait-on dire, a besoin de connaître, de savoir et de comprendre. Nous sommes mal à l'aise en présence de l'inconnu et de l'inexpliqué : l'enfant accable de questions les personnes qui l'entourent. On a prétendu que les animaux mêmes avaient l'amour du vrai et une curiosité analogue à la nôtre. Un naturaliste anglais cite, à l'appui de cette assertion, le fait suivant. Un lézard enfermé dans un panier couvert avait été apporté au jardin zoologique de Londres et placé dans la cage des singes : le premier mouvement de ces animaux fut de fuir, mais peu à peu, se ravisant, ils s'avancèrent avec précaution et soulevèrent le couvercle du panier. Darwin* voit là un phénomène analogue à la curiosité humaine, nous ne croyons pas à cette analogie. Il y a deux sortes de curiosité dans l'homme lui-même, et l'une des deux n'est pas du tout un signe de supériorité, n'a rien de commun avec le pur amour du vrai. Chez ces singes, le sentiment de la nouveauté, l'instinct de conservation, la défiance, la gourmandise peut-être, ont évidemment produit tout le phénomène; ce n'est pas là la curiosité qui cherche pour le plaisir de chercher, et qui fait faire des progrès à la science. Nous-mêmes, je le répète, quand nous regardons avec attention un appartement luxueux,

une toilette brillante, quand nous voulons savoir ce qu'une personne pense, ou ce qu'une autre lui a dit, nous sommes poussés par une curiosité d'un ordre inférieur, dont le point de départ est quelquefois la sympathie, plus souvent l'amour-propre ou la malveillance. Ce ne sont point là les caractères de l'amour du vrai.

L'amour du vrai consiste à chercher le vrai pour lui-même, pour lui seul, sans nous demander s'il pourra être utile à nous-mêmes ou aux autres. Bien que la science soit utile entre toutes choses, serve notamment à l'industrie, pour le savant son intérêt ne tient pas à son utilité : il cherche pour trouver; il se complaît dans la possession du vrai, même inutile, même dangereux; il veut savoir pour savoir, et ne se laisse arrêter par rien, pas même par la persécution.

La science et la philosophie. — Les grandes manifestations de la curiosité humaine sont la science et la philosophie, qui ne sont à proprement parler que deux degrés de la même chose. Quand un homme, à propos d'un fait donné, cherche les causes prochaines et les effets immédiats, ou que, poussant un peu plus loin, il remonte la série des causes secondes, et descend la série des effets, il fait de la science; c'est-à-dire qu'il cherche et qu'il enchaîne de son mieux, à mesure qu'il les trouve, des vérités certaines mais partielles. — Mais à quelque point que la science soit arrivée, les esprits doués d'une curiosité vive et insatiable, veulent aller plus loin; ils s'interrogent sur tout l'ensemble des faits, sur le monde considéré comme un tout. D'où vient-il, ce monde? Qu'est-il? Où va-t-il? Quel est le dernier secret des choses? Quand on pose ces questions dernières, quand on aspire à la vérité totale, on a l'esprit philosophique, et l'on fait de la métaphysique *.

Manifestations de ce penchant. — L'amour du vrai se manifeste, chez tout homme, et avant tout, par la crédulité naturelle. Nous sommes tellement faits pour la vérité, que notre pente n'est jamais de soupçonner primitivement le mensonge et l'erreur; nous croyons d'in-

stinct ce qu'on nous dit. L'enfant est essentiellement crédule, tant qu'on ne l'a pas trompé ; c'est une tendance naturelle, dont on ne tire pas un assez grand parti. La défiance naîtra seulement du mensonge.

La crédulité est passive ; l'amour du vrai prend une forme active, quand s'éveille l'esprit de recherche, l'esprit d'examen : il se manifeste plus ou moins vivement selon les cas, et conduit au grand courage scientifique, à cet entier oubli de soi dont il y a tant d'exemples dans l'histoire des sciences et des grandes découvertes.

La *véracité*, ou besoin de dire vrai, peut aussi aller jusqu'au sacrifice. Quand nous croyons tenir une vérité, nous voulons la dire ; le prosélytisme* consiste à la proclamer coûte que coûte, à la porter au loin, à donner au besoin sa vie pour elle.

Objection : Le mensonge. — Explication. — Mais ici, une objection se présente : le mensonge, n'est-il pas naturel ? Il est si naturel qu'on a pu dire : « L'enfant est essentiellement menteur. » A cela nous répondrons que le mensonge apparaît en effet de bonne heure, mais qu'il est déjà le fruit de l'expérience propre de l'enfant, ou de la maladresse et du mauvais exemple des parents. L'enfant ne ment pas pour son plaisir : il n'est point fier de son premier mensonge, il rougit et ne peut pas soutenir le regard de sa mère ; le sentiment qu'il éprouve est parfois si pénible qu'il triomphe soudain et lui fait avouer la faute qu'il voulait cacher.

Thomas Reid* a dit d'une manière très heureuse : « On dit vrai comme on mange d'appétit, on ment comme on prend médecine ; » c'est-à-dire qu'on ment en vue d'une autre fin, pour un plus grand bien, ou pour éviter ce qu'on juge un plus grand mal. Le mensonge n'est donc qu'un moyen, et un moyen qui coûte. L'adulte a d'autres raisons de mentir que celles que nous venons d'énumérer ; mais ces raisons reviennent toutes à l'intérêt et à la vanité. Un hâbleur, un chasseur, un voyageur raconte des succès ou des aventures qui n'ont jamais existé que dans son imagination ; c'est que la vanité et le be-

soin de paraître l'emportent alors en lui sur l'instinct de véracité, mais cela ne prouve rien contre l'existence de cet instinct. C'est seulement pour nous un avertissement d'avoir à retenir l'enfant sur cette pente.

Nécessité d'amener l'enfant à dire toujours la vérité. — Dire la vérité est un devoir ; c'est à la fois un devoir envers nous-mêmes et un devoir envers les autres. L'homme est une personne morale, et un de ses devoirs les plus stricts est de ne pas amoindrir en lui la personne, de ne pas la dégrader, de suivre toujours la raison. Or, qu'est-ce que le mensonge, sinon la négation de ce que ma raison me présente comme vrai? La vérité est le patrimoine de tous, elle est le bien commun ; lorsque nous la cachons aux autres, lorsque nous la leur dérobons, nous nous rendons coupables d'un véritable vol ; nous nous approprions ce qui ne nous appartient pas. Celui qui ment trompe son semblable, surprend sa bonne foi, et ne respecte pas cette convention tacite qui se trouve à la base de toute société humaine : « Quand vous me parlez, quand vous agissez devant moi, il est convenu que c'est vous qui parlez, vous qui agissez et non point votre masque ». Autrement, point de sûreté dans les relations, point de société possible. On ne peut concevoir comment subsisterait une société dans laquelle le mensonge serait la pratique universelle.

Moyens d'amener l'enfant à dire toujours la vérité. — C'est ici surtout que s'applique cette maxime :« La route de la morale est longue et difficile quand on n'emploie que les préceptes, elle s'abrège et mène promptement au but quand on y joint les exemples. » Le nombre est malheureusement petit des enfants élevés dans un milieu où le mensonge soit réellement en horreur. Combien peu de parents et de maîtres, sans parler des serviteurs, s'interdisent scrupuleusement de dissimuler et de mentir même dans les petites choses ! Que l'éducateur donne, en toute occasion, à ses élèves l'exemple de la véracité et de la loyauté ; que sa conduite en

tout et partout témoigne de l'horreur qu'il a de la dissimulation, de la fourberie, de la ruse même; qu'il ne demande jamais, qu'il ne permette pas aux enfants de se trahir et de se dénoncer les uns les autres, qu'il punisse au contraire sévèrement tout acte de délation, mais qu'il tâche d'amener les coupables à avouer eux-mêmes spontanément* et vaillamment leurs fautes; s'il promet une récompense ou une punition, qu'il ne lui arrive jamais d'oublier sa promesse : ce sera le meilleur moyen de développer chez ses élèves l'instinct de la véracité et de la droiture.

Si un enfant dénature ce qu'il raconte, s'il exagère pour se faire valoir, qu'on l'amène peu à peu, par des questions adroites, à rétablir lui-même les faits, puis, qu'on lui fasse avouer sa faute et qu'on le laisse ensuite à sa honte. Un bon moyen de correction sera encore de faire voir qu'on n'attache plus foi aux paroles de l'enfant surpris plusieurs fois en flagrant délit de mensonge, et de faire contrôler ce qu'il avance par ses camarades; il faudra lui dire d'un ton sérieux et triste, qu'on se voit dans la pénible nécessité de ne pas croire ce qu'il affirme, et témoigner au contraire une confiance absolue à ceux de ses camarades qui n'ont jamais menti. L'habitude du mensonge sera bien invétérée si elle résiste à un pareil traitement employé en temps utile.

Enfin, lorsque sa raison sera bien éveillée, on s'efforcera de développer chez l'enfant le sentiment de la dignité personnelle; on lui fera comprendre qu'il est honteux de mentir, que c'est la marque d'une âme lâche, que le menteur est méprisable et partout méprisé.

II. **L'amour du beau. — Rapports du beau avec le vrai. — L'esthétique*.** — L'amour du vrai nous conduit à l'amour du *beau;* une relation étroite unit ces deux formes de nos aspirations supérieures. On a dit avec raison : « Rien n'est beau que le vrai », « Le beau est la splendeur du vrai ». Pourtant, on ne peut pas toujours dire que le vrai soit beau : un théorème de géométrie

n'a pas les caractères de la beauté. Quand nous aborderons la partie de la philosophie qui traite du beau, et qu'on nomme l'*esthétique**, nous chercherons à déterminer avec précision ce qui constitue le beau. Disons provisoirement : « le beau, c'est la vérité, mais concrète et vivante ; la vérité, objet d'enthousiasme et d'amour pour l'homme, parlant à son imagination et à son cœur plus qu'à sa raison ».

L'amour du beau chez les animaux supérieurs, chez l'homme. — Eh bien, il y a dans le cœur de l'homme un amour *instinctif* et *universel* de la beauté. La beauté peut être différemment entendue, le goût peut être plus ou moins pur; l'amour du beau, quoique primitif et universel, est susceptible de culture et de progrès; mais, s'il peut s'épurer, il est dès l'origine présent dans le cœur de tout homme. Le nier, ce serait mettre l'homme au-dessous de l'animal; car, les naturalistes l'ont remarqué, il y a déjà chez les animaux supérieurs quelques traces de l'amour du beau. Dans les pays où les oiseaux ont une brillante parure, plusieurs espèces choisissent les plumes aux couleurs les plus vives pour tapisser leurs nids. Et dans nos contrées, où, selon l'expression de Michelet*, « ils sont pauvres d'habit, mais riches de cœur, » les oiseaux paraissent sensibles à la beauté de leur propre chant, comment nier que le rossignol chante pour le plaisir de chanter? On dirait aussi qu'ils saluent avec enthousiasme, comme par un hymne de louanges, le lever et le coucher du soleil. — Cependant, il ne faut pas voir dans ce goût instinctif, une inclination supérieure analogue à celles que nous signalons dans l'humanité ; chez les animaux, l'instinct du beau est toujours plus ou moins un moyen dont la nature se sert pour mener l'animal à ses fins. Chez l'homme seul il est vraiment *désintéressé*, et revêt tous les caractères d'une aspiration vers l'idéal*. Ce sentiment, qui n'est jamais pleinement satisfait, lui fait rechercher le beau pour lui-même et pratiquer l'art pour l'art; le peintre, le sculpteur, l'artiste en général, essaie de re-

produire un type de beauté qu'il porte au fond de son âme, pour le seul plaisir de le contempler, de s'en délecter lui-même et d'en faire jouir les autres.

Origine de l'art dans les âges préhistoriques*. — Mais est-il vrai que cet amour du beau, si cultivé chez quelques-uns, si peu chez d'autres, en un mot si perfectible*, soit naturel à tous dans l'origine? Tout porte à le croire; car les plus anciens débris humains qu'ait recueillis l'archéologie préhistorique* nous offrent les premières traces de l'art humain. Il semble que l'art ait commencé avec l'industrie elle-même; pourtant, il est probable que les hommes ont pourvu d'abord aux besoins les plus urgents, qu'ils ont dû se procurer quelque sécurité et quelque loisir, avant de chercher à embellir leur existence. Le travail artistique suppose des loisirs, en effet, et n'a pu apparaître que dans un état économique où les premiers besoins au moins fûssent satisfaits. Quoi qu'il en soit, on a trouvé dans les cavernes, avec des restes d'hommes de l'âge de la pierre, des figures d'animaux gravées sur des cailloux au moyen d'un silex, et qui attestent, avec une main déjà habile, un goût déjà exercé; on a aussi recueilli des os sur lesquels avaient été faits les premiers essais de sculpture. Le goût de la parure, qui décèle d'une autre manière la préoccupation de la beauté, est peut-être plus ancien encore. Des colliers et des bracelets se trouvent avec les ossements des premières époques, dans les cavernes du centre de la France; et, comme on n'avait pu se procurer que par l'échange les coquillages marins dont ils sont faits, cela fait assez voir qu'on y attachait un grand prix.

Objection. — Une autre objection a été faite : peut-on croire que l'amour du beau soit naturel et universel, quand on voit des personnes absolument dénuées de goût, ne pas comprendre les plus simples conditions de la beauté, se parer à contre sens, rapprocher par exemple les couleurs les plus disparates, au point d'être comme un scandale continuel pour qui a du

goût et aime le beau? quand on voit les sauvages admirer les figures les plus repoussantes ou se charmer eux-mêmes par une musique atroce? quand l'art, à de certains moments, semble inspiré par un véritable amour du laid?

Réponse. — Les goûts varient, il est vrai, et nous ne sommes pas d'accord pour appeler belles les mêmes choses. Les uns sont satisfaits où d'autres cherchent mieux encore; cela dépend du degré de culture de nos facultés, de l'hérédité* peut-être, de l'éducation à coup sûr, de la direction vers laquelle nos affections se sont portées. Il est certain que cet amour du beau a besoin d'être cultivé; mais partout où il y a un homme, quelque chose est jugé beau, et aimé, recherché comme tel; quelque chose est jugé laid, et rejeté, dédaigné comme tel; cela suffirait pour prouver que l'amour du beau est naturel à l'homme. Mais, nous le verrons en esthétique*, on peut aller plus loin, et poser des règles universelles du goût. Comme nos jugements dépendent toujours de nos habitudes d'esprit, il n'est pas étonnant, par exemple, qu'un nègre trouve laid un blanc, qui est pour lui un être bizarre, exceptionnel; nous verrons qu'il y a néanmoins, au fond même de tous ces jugements contradictoires, quelque chose de fixe et de rationnel. On dit : « des goûts et des couleurs on ne peut discuter »; mais la formule est inexacte; il y a un bon et un mauvais goût, il y a des lois de la beauté, objet d'une vraie science, l'esthétique*. En architecture, le beau dépendra d'une harmonie mathématique des proportions, en même temps que de la pureté des lignes, de la sobriété et de la grâce des ornements. En peinture, l'assemblage harmonieux des couleurs est régi par des lois scientifiques. Bien avant que la physique et la physiologie de l'œil eussent fixé la théorie, les grands coloristes l'avaient trouvée instinctivement; mais aujourdhui, elle est bien connue, elle règle les combinaisons de la mode et préside au choix des parures.

Indications pédagogiques. — L'extrême distance qui

sépare les premières manifestations du goût des sublimes conceptions du génie, nous montre combien le sentiment du beau se perfectionne par la culture. Nous devrions tous tendre à posséder ce don de produire le beau, qui est un des plus nobles attributs de la nature humaine; mais on ne peut se flatter de faire de tous les hommes des artistes : c'est au point de vue purement pédagogique, au point de vue de la culture générale, que nous nous placerons, en disant que l'art doit être enseigné à l'enfant dès l'école primaire parce qu'il a une puissance éducative incomparable. Le beau est essentiellement *ordre* et *harmonie*. De l'imagination et de l'esprit, cet ordre et cette harmonie passent dans le cœur, et bientôt se manifestent au dehors par l'élégance et par la grâce; une juste proportion s'observe dans les mouvements, et finit par se retrouver dans les actes. Le bon goût prend aisément la forme du respect de soi-même. N'est-ce pas un lieu commun, que l'art adoucit les mœurs privées et publiques? Il y a des fautes et des laideurs morales dont un esprit habitué à vivre dans le commerce de la beauté ne saurait concevoir ni souffrir l'idée. C'est dans ce sens que les stoïciens* proclamaient l'identité de la beauté et de la vertu. Nous aurons plus d'une occasion de revenir sur cet important sujet. Il est traité de la manière la plus complète et la plus élevée par M. Ravaisson* dans l'article Art du *Dictionnaire de pédagogie*.

III. **L'amour du bien. — La morale.** — Le bien aussi a des rapports avec le vrai et avec le beau; le bien, c'est le vrai dans l'ordre de la volonté et de la conduite. Et à quelle condition le bien devient-il beau? Quand l'ordre et l'harmonie de la volonté se manifestent par des actions d'éclat. Nous ne pouvons que glisser ici sur cette étude de la nature du bien, car, elle est l'objet même de la *morale*.

Adoptons cette définition provisoire : Le bien, *c'est ce que la raison prescrit à la volonté;* c'est l'obligation qu'un agent libre reconnaît avoir envers ce qu'il y a de supérieur en lui, à savoir sa propre raison. Chez tout

homme existent naturellement l'amour du bien et le sentiment inné* du devoir.

On a prétendu que ce sentiment, lui aussi, se trouve en germe chez les animaux mêmes; mais l'admettre, ce serait selon nous ne pas comprendre la nature propre et le vrai caractère du sens moral. Les animaux qui vivent par troupes nombreuses sont capables de dévouement; ils ont des chefs vaillants et des sentinelles fidèles. Un voyageur raconte que des singes, surpris par des chasseurs, avaient d'abord fait tête à l'attaque, mais battaient en retraite, lorsqu'ils aperçurent un jeune singe qui s'était réfugié sur un rocher et ne pouvait fuir; aussitôt, ils recommencent le combat, lancent aux agresseurs une grêle de pierres. Puis soudain un vieux singe s'élance sur le rocher, prend le jeune singe sous son bras et le sauve. Voilà certes un acte de courage vraiment humain en apparence; mais révèle-t-il le sentiment du devoir? nous ne le croyons pas. On ne peut qu'admirer, dans les régions supérieurs de l'animalité, ces merveilles des instincts généreux, quelque chose pour ainsi dire qui prépare la moralité; mais ce n'est pas elle encore : en réalité cela n'est pas du même ordre. C'est, chez les animaux, un acte de sympathie puissant et énergique, l'amour maternel peut-être, ou l'instinct de solidarité sociale. Les bœufs mêmes, d'humeur si paisible, se jettent en masse sur le loup qui menace un membre du troupeau. Ce sont là des actes de sociabilité générale, de sympathie, mais qui ne révèlent en rien le sentiment impérieux de quelque chose *qu'on doit faire* et dont le contraire serait déshonorant, le sentiment enfin de ce que la dignité *commande*.

L'homme, au contraire, sent que quelque chose *doit être* fait, et quelque chose évité. Ce sens du devoir est primitif et universel. Sans lui, on ne comprendrait ni le remords ni la satisfaction morale. La raison donne des ordres que la liberté *doit* accomplir volontairement : c'est pourquoi l'homme, s'il obéit à cette voix intérieure, est satisfait, et mécontent s'il désobéit.

Objection. — Réponse. — Mais rien n'est si variable, si facilement perverti que le sens moral ; le bien est très rare en ce monde, et il n'y a pas d'horreurs qui ne soient permises quelque part, si ce n'est même prescrites par la coutume. Il est des peuples chez qui les mots *bien*, *vertu*, *devoir* n'existent même pas, et de la conduite desquels ces sentiments semblent absents. Citons ceux qui enterrent vivants leurs vieux parents ; qui tuent les enfants, surtout les filles parce qu'elles sont un embarras dans la guerre ; ceux chez qui les pères vendent les fils et réciproquement : la vue de telles mœurs et de tant de monstres qui, chez nous-mêmes, ont déshonoré l'humanité, permet-elle d'affirmer que le sentiment du bien soit naturel à l'homme? — Oui, malgré toutes nos misères morales et tant de preuves de la perversité humaine, nous croyons à l'universalité du sens moral *.

Peu importe que le *mot* bien existe ou non ; il ne peut apparaître que tard dans les langages, parce qu'il exprime *une idée abstraite;* mais le mot peut faire défaut, et les notions, les sentiments qui y répondent exister néanmoins dans les esprits. Ainsi les Égyptiens ne possédaient pas le terme *devoir* dans leur langue, mais ils pratiquaient le devoir dans leur conduite ; on sait à quel point ils étaient moralistes, eux qui avaient institué le jugement public des morts, et dont les lois réglaient primitivement jusqu'aux moindres occupations de la vie des princes ; ils avaient donc, quoique le mot leur manquât, le sentiment de l'obligation morale.

Remarquons, du reste, qu'on peut se conduire mal et avoir le sentiment du devoir; comme on voit des gens mentir malgré l'instinct de véracité, comme d'autres ont le goût défectueux tout en aimant le beau.

Du moment qu'on appelle bien quelque chose, et mal le contraire, le sentiment dont nous parlons existe ; c'est à la morale à l'épurer et à fixer les devoirs. Les sauvages qui enterrent vifs leurs vieux parents croient faire bien, et donnent des raisons de leur conduite : leurs pères, incapables de fuir devant l'ennemi

seraient pris et tués, ou mettraient en danger toute la tribu : rude nécessité, mais que la raison même leur impose ; n'ayant aucun moyen de venir en aide aux infirmes, peut-être sont-ils poussés par le sentiment de l'honneur et du devoir jusqu'en ces actes de sauvagerie, dont notre conscience plus délicate s'indigne.

Ces actes d'ailleurs fussent-ils sans excuse, il faudrait dire simplement qu'ils montrent une grande perversion du sens moral* ; mais chez les plus barbares, il y a certaines choses qui ne sont jamais permises, par exemple, la trahison et la violation de la parole donnée ; s'ils manquent parfois de parole, c'est aux étrangers, jamais dans la tribu : on pourrait dire que sous ce rapport leur morale est plus rigoureuse que la nôtre.

Ainsi, à tout prendre, le sens moral* est universel. Ce n'est pas, certes, la moralité pure ; mais nous-mêmes nous trompons souvent sur nos devoirs ; ou bien nous les entendons à merveille sans les pratiquer. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est pas de sauvages qui n'en pratiquent quelques-uns, et pour la violation de ceux-là ils sont, autant ou plus que nous, sans pitié.

Réflexions pédagogiques. — Le sens du devoir est confus à l'origine ; les peuples ont balbutié les préceptes de la raison avant de les exprimer clairement. Au cours des âges ce sentiment s'est épuré et fortifié : il se perfectionne par l'expérience et la réflexion, il se fixe par l'hérédité* ; mais nous devons toujours en craindre la perversion. Le sentiment moral est donc ce qu'il faut cultiver avec le plus de soin chez l'enfant ; mais par quels moyens?

Généralement, nous n'avons pas assez de sûreté dans notre façon d'entendre le devoir et d'en parler : autant de familles, autant d'interprétations diverses non seulement des menus devoirs, mais parfois même des devoirs principaux ; sans parler des contradictions si fréquentes dans une même famille, et des inconséquences de chacun. Puis, nous présentons pêle-mêle les obligations à l'enfant ; nous exigeons au même degré ce qui est facul-

tatif et ce qui est de stricte obligation. Nous usons simultanément de toutes nos ressources; nous demandons à son cœur ce qu'il fallait obtenir de sa raison, et réciproquement. Pourquoi lui dire par exemple qu'il *doit* aimer telles et telles personnes? « La raison n'est pas ce qui règle l'amour »; ne lui montrons pas une obligation où il ne saurait y en avoir une. Il *doit* être juste, vrai, loyal, voilà ce qui est obligatoire; soyons, s'il le faut, d'une sévérité impitoyable pour l'obtenir. Employons d'autres moyens pour diriger son cœur : c'est par notre tendresse que nous l'inclinerons à nous donner la sienne en retour; obtenons son amour, c'est le vrai moyen d'avoir de l'action sur lui; mais donnons-lui avant tout, une idée exacte, une idée sérieuse de ses devoirs stricts. L'enfant subit plus qu'on ne peut le dire l'inflence de l'atmosphère morale dans laquelle il vit; tout ce qu'il voit ou entend, tout ce dont il est témoin laisse de profondes impressions dans son esprit et dans son cœur; et, tandis que nous l'accablons de conseils, nous démentons trop souvent nos maximes par notre conduite, plus encore par nos conversations. Combien de paroles imprudentes la vue d'un enfant devrait retenir sur nos lèvres!

IV. **Le sentiment religieux. — La théodicée*.** — Nous arrivons à la dernière manifestation de cette aspiration de l'homme vers l'idéal*, que nous sommes en train de décrire. Tout ce qui nous paraît avoir une valeur universelle, éternelle, infinie, se résume dans la notion de Dieu. La notion de Dieu se trouve, nette ou confuse, au fond de toute conscience : la *théodicée** la découvre présente dans toute raison, et la soumet à la critique. De même que l'esthétique* a pour objet le beau, et la morale le bien, de même la théodicée* a pour objet Dieu. Elle se divise en deux grandes parties: d'abord elle cherche à établir l'existence de Dieu et en discute les preuves; puis elle essaie de déterminer la nature de Dieu et ses rapports avec le monde. — Mais il ne s'agit ici que d'une analyse psychologique : c'est un fait que,

à cette notion de Dieu, quelle qu'en soit la valeur, correspond un sentiment du divin dans les cœurs.

Caractère primitif et universel du sentiment religieux. — Il doit être cultivé, épuré. — Ses effets : adoration, culte, prière. — Le sentiment religieux est commun à tous les hommes, il est *primitif*, *originel*, profondément *naturel* au cœur de l'homme : c'est ce qu'il faut établir.

Avouons d'abord que ce sentiment a besoin d'être cultivé et épuré, qu'il prend mille formes grossières, qu'il balbutie de mille manières avant de se produire d'une façon avouable devant la raison. Mais, claire ou confuse, pure ou grossière, on en trouve la manifestation partout où il y a un homme. A quoi la reconnaît-on? à ses effets, qui sont : l'adoration intérieure, le culte, la prière. — Partout où il y a une tribu humaine, dès qu'on découvre une société d'hommes soit dans une région encore inexplorée, soit en remontant le cours des âges historiques, on y trouve, dit Plutarque*, quelque chose qui correspond à nos temples; « jamais une cité n'a été bâtie sans que la divinité y eût sa place ».

Objections; Réponses. — Variété infinie des conceptions et des pratiques religieuses. — Mais il y a des tribus qui n'ont pas même de nom pour dire Dieu! — Nous ferons la même réponse que pour l'amour du bien : il n'est pas nécessaire pour posséder une notion d'avoir un mot abstrait qui l'exprime; ce mot sera le fruit de la réflexion et n'apparaîtra qu'à un degré supérieur de civilisation; il s'agit ici du sentiment, qui se révèle par des lueurs plus ou moins vives et ne dépend pas de l'expression, mais la précède. On sait aujourd'hui que les voyageurs ont été dans l'erreur lorsqu'ils ont certifié que telles peuplades, comme les Australiens de l'intérieur des terres, n'avaient aucune religion ; c'est uniquement qu'ils n'avaient pas su faire comprendre leur question, ou observer les faits, ou interpréter ce qu'ils voyaient.

Mais, dira-t-on, c'est une singulière religion, que celle de ces hommes qui adorent des animaux, des fétiches informes, jusqu'aux légumes de leurs jardins ! — Qu'importe la grossièreté de la manifestation ? il s'agit de savoir si ces grossiers élans ne répondent pas à quelque chose d'universel dans le cœur de l'homme. On dit : c'est la crainte qui l'inspire. Oui, notre sentiment religieux est fait en grande partie de nos terreurs en présence de l'inconnu ; mais qu'importe que l'adoration soit provoquée par une affectueuse reconnaissance pour les biens de la vie, par un élan du cœur dans la joie, par une tristesse inquiète dans l'épreuve, ou par la terreur de l'inconnu ? Qu'importe, du moment que l'homme, seul entre les animaux, considérant sa condition sur cette terre et étonné de sa petitesse, porte ses regards plus haut, demande secours à une puissance supérieure, cherche un appui dans une intelligence et une volonté souveraines ? Il s'agit du sentiment religieux lui-même, et non des motifs qui le provoquent, des causes cachées qui l'avivent ?

Certes, il est susceptible de prendre les formes les plus bizarres ; on rencontre des religions d'une étrange barbarie. Il n'est pour ainsi dire pas de pratiques horribles et sanglantes qui ne soient ou n'aient été quelque part permises, sinon prescrites par quelque religion ; mais ces monstruosités ne constituent à aucun degré une objection contre le caractère naturel et profond du sentiment religieux. Il faut avouer, une fois pour toutes, la diversité et l'imperfection de nos manières de concevoir la divinité et d'entrer en communication avec elle. Là comme en tout il y a place pour le progrès ; les religions varient, il en est de plus pures que d'autres, mais le sentiment de l'infini, qui les engendre, est permanent dans le cœur de l'homme.

Ce qu'il y a de commun au fond de toutes : le sentiment de l'infini *. — La religion naturelle. — On appelle religion naturelle l'ensemble des croyances et des sentiments qui répondent à la notion de Dieu la plus gé-

nérale possible, indépendamment de tout *credo* particulier. Elle est, selon une expression de Max Muller* comme le « cri de la terre vers le ciel »; c'est elle qui est au fond et à la source de toutes les religions constituées. C'est la seule sur laquelle les hommes qui pensent et raisonnent puissent être tous d'accord, à condition encore, de ne point prétendre arrêter et imposer des formules étroites; car tous les efforts de la théodicée*, toutes nos plus savantes conceptions approchent si peu d'une idée exacte et complète de Dieu, qu'elles font songer, dit encore Max Muller*, à la tentative d'hommes qui superposeraient des échelles les unes aux autres dans l'espoir d'atteindre le ciel. C'est notre condition de tâtonner, de bégayer, sur ces hautes questions, d'entrevoir à peine la Cause suprême*; mais c'est un trait de noblesse d'en occuper notre esprit, de chercher sans relâche, de ne pouvoir à cet égard nous endormir insoucieux dans le doute.

Application pédagogique. — Il faut que l'éducation développe le plus possible ce qu'il y a de général, d'universel et de profond dans le sentiment religieux. Absolument parlant, ce sentiment constitue une supériorité de nature et on ne voit pas que ceux qui en sont dénués l'emportent en délicatesse ou en grandeur morale sur ceux qui le possèdent. Mais ce qui est certain, c'est que faute de culture, il ne disparaît pas, il se corrompt. Les aspirations religieuses auxquelles on ne donne pas pour aliment des croyances éclairées ne manquent guère de tourner à la superstition. Et puis, si la vertu est en général indépendante du credo religieux, si la morale est théoriquement indépendante de la théodicée*, c'est un fait que, dans la pratique, la religion est plus accessible à tous les esprits et vient en aide, quand elle est pure, aux prescriptions de la morale. Il y a assurément une satisfaction profonde à faire le bien pour l'austère plaisir de remplir un devoir et de s'estimer soi-même; mais il y a plus de douceur à l'accomplir pour être agréable à une raison vivante et bonne qui en a gravé la loi

au fond de nos cœurs, pour ressembler à un Être réel et présent, conçu comme l'idéal même personnifié.

Dans tous les cas, il est nécessaire que l'enfant ne soit ni heurté ni contrarié dans l'épanouissement de ce sentiment naturel; on doit se faire une loi invariable de la tolérance la plus grande à son égard; lui enseigner avant tout les vérités générales qui risqueront le moins de s'obscurcir jamais dans son esprit; dégager même les vérités plus spéciales des formules étroites qui pourraient les dénaturer; enfin lui prêcher par dessus toutes choses, comme le premier devoir de piété, la sincérité et la bonne foi.

Conclusion : L'idéal*. — Nous ne pouvons qu'effleurer ici la grande et capitale question du rôle de l'idéal* dans la vie humaine. On montrerait sans peine que les hommes d'idéal*, les « rêveurs », comme on les appelle parfois, philosophes, poètes, savants, purs théoriciens*, ont plus fait pour l'honneur et le bonheur de l'humanité que les prétendus « esprits positifs* ». Personne, n'est plus à plaindre, plus inutile à soi-même et aux autres, que ces désabusés et ces sceptiques* qui tiennent à honneur de n'avoir plus, ou de n'avoir jamais eu d'illusions généreuses. Ils n'ont d'illusions, en effet, que sur leur propre valeur. Pas un progrès, même dans l'ordre pratique, ne se serait accompli par leur fait. Les vrais artisans de tout progrès sont ceux que tourmente sans cesse le besoin du mieux : les enthousiastes et les hommes de foi. Leurs ardeurs, dit un auteur anglais, même quand elles semblent vaines, ne sont jamais inutiles, pas plus que l'entrain du soldat dans la bataille, ou que la chaleur du soleil.

XVIII[e] LEÇON

DES ÉMOTIONS

Nature du plaisir et de la douleur.

Le besoin de changement. — L'émotion et ses rapports avec l'inclination. — Le plaisir et la peine. — Grande division des plaisirs et des peines en sensations et sentiments. — Rapport du sentiment et de l'idée. — Les sentiments composés (exemples). — Difficulté d'une classification des sentiments; aperçu de ce qu'elle pourrait être : 1° L'objet qui cause l'émotion est actuellement présent : joie, sécurité, inquiétude; peine, découragement, espoir et désespoir; 2° L'événement agréable ou pénible est rapporté au passé : réjouissance, reconnaissance (remarque de Guizot*); aversion, horreur, rancune (remarque); 3° L'événement agréable ou pénible est prévu pour l'avenir : l'espérance et ses degrés, ses effets; la crainte, le désespoir, l'épouvante.

Nature du plaisir et de la douleur. — Théorie d'Aristote * et de Sir W. Hamilton *. — Le plaisir achève l'acte et le complète : né de l'activité, il l'augmente à son tour (exemples). — Attrait de la nouveauté, comment il s'explique. — Besoin de changement. — Le plaisir et la vie. — Le souverain bien. — Formules de W. Hamilton * sur le plaisir et la douleur.

Objections : Le *far niente**, la servitude (mot de Vauvenargues*). — Réponse. — L'ennui. — Le jeu. — Rapports du jeu et du travail; leur identité (exemples de Herbert Spencer*). — Le travail attrayant. — Le plaisir de l'effort.

Le besoin de changement. — Dans l'énumération des inclinations naturelles, n'avons-nous pas fait une omission grave? Nous n'avons rien dit du *besoin de changement*, de l'attrait de la nouveauté; pourtant, c'est là un fait universel, des plus intéressants à constater, et dont il faut tenir compte surtout dans l'éducation. En réalité, ce n'est point un oubli, et quoiqu'on puisse compter ce besoin de changement comme une inclination primitive, tant il est naturel et universel, nous croyons qu'il sera expliqué par la leçon présente, parce qu'il résulte de la nature même du plaisir et de la douleur.

C'est un effet très général et très important de la nature même des émotions, mais ce n'est qu'un effet.

L'émotion et ses rapports avec l'inclination. — Le plaisir et la douleur s'appellent d'un seul mot *des émotions :* ce sont des mouvements profonds de la sensibilité. L'émotion est l'état qui résulte de l'inclination satisfaite ou contrariée. Toute inclination satisfaite donne lieu à un *plaisir*, toute inclination contrariée à une *peine*.

Le plaisir et la peine. — *Le plaisir* est donc l'émotion que cause à un être sensible la satisfaction d'un penchant; la *douleur*, celle qui provient d'un penchant contrarié. Ce ne sont pas seulement les inclinations primitives, mais aussi les inclinations acquises, produit de l'habitude, qui, contrariées et satisfaites, causent le plaisir et la douleur.

Grande division des plaisirs et des peines en sensations et sentiments. — Énumérer et classer les plaisirs et les peines dont notre vie est toute remplie, est une tâche à peu près impossible; mais les divisions principales et fondamentales sont faciles à marquer. Les plaisirs et les peines se divisent d'abord en deux grandes catégories déjà indiquées plus haut : les *sensations* et les *sentiments*. La *sensation* est une émotion rapportée à une région déterminée de l'organisme, provenant d'une impression faite sur des nerfs spéciaux et communiquée au centre nerveux; c'est un fait psychologique, mais le plus lié de tous à l'organisme. Cette liaison est aujourd'hui bien connue. Nous savons qu'il y a des nerfs moteurs et des nerfs sensitifs distincts; si l'on coupe les nerfs sensitifs dans un membre, on peut piquer ce membre, le brûler, sans causer la moindre souffrance, et, si les nerfs moteurs ont été respectés, le membre se meut comme d'habitude. Inversement, la destruction des nerfs moteurs, dans la patte d'un chien par exemple, la rend incapable de mouvement, et la laisse sensible à la douleur.

Rapports du sentiment et de l'idée. — Les *sentiments*

sont, au contraire, les émotions qui ne sont rapportées à aucune région déterminée de l'organisme, et qui proviennent, non pas d'une impression extérieure, mais d'une *idée*. Ce qui distingue les sentiments, c'est leur étroite union avec le jeu de la pensée. Chez l'homme, être essentiellement pensant, les sensations elle-mêmes deviennent vite des sentiments, parcequ'il les pense, pour ainsi dire, et pendant qu'il les éprouve, et avant et après; l'esprit, s'emparant des sensations même les plus grossières, leur imprime sa marque. La gourmandise du chien n'est faite que de sensations physiques; la gourmandise raffinée de l'homme, qui recherche les mets délicats et y pense d'avance avec une certaine joie, est presque un sentiment. — C'est ce qui rend les sentiments humains si compliqués, si difficiles à mettre en ordre : ils se diversifient de mille manières selon les pensées qui s'y mêlent à chaque instant.

Les sentiments composés. — On distingue des sentiments *simples* et des sentiments *composés;* en réalité, tous sont composés. On dit ordinairement que les sentiments simples sont ceux qui proviennent directement d'une seule inclination (spirituelle, sympathique ou supérieure) satisfaite ou contrariée. Mais les sentiments ne peuvent pas rester longtemps simples; d'abord ils comportent tous un mélange de plaisir et de peine: ainsi les inclinations supérieures, étant des aspirations vers l'infini, ne sont jamais pleinement satisfaites ; puis à tout sentiment prétendu simple, s'en mêlent toujours plusieurs autres, diversement nuancés par les idées qui s'y joignent.

On peut citer le repentir, le remords, la honte comme des sentiments composés s'il en fut; en effet, l'analyse en est longue et délicate; il y entre des éléments très divers.

Aperçu de ce que pourrait être une classification des sentiments. — Malgré la difficulté d'une classification méthodique, on peut donner un aperçu de l'ordre dans lequel les sentiments pourraient se ranger. On distinguerait trois cas :

1° L'objet qui cause l'émotion est actuellement présent ;

2° L'événement agréable ou pénible est rapporté au passé ;

3° L'événement agréable ou pénible est prévu pour l'avenir.

1° L'objet qui cause l'émotion est actuellement présent. — Dans le premier cas, le sentiment simple est la *joie*, si l'objet est agréable ; la *peine*, si l'objet est douloureux ou désagréable. Mais l'esprit entre bientôt en campagne, il s'interroge surtout sur le moment d'après, et aussitôt le sentiment se nuance et se diversifie. Ce plaisir va-t-il durer? Si on le croit, on éprouve un sentiment de *sécurité*, si bon, si rare, qu'il double le prix de toute joie ; s'il y a doute, l'*inquiétude* commence, avec ses mille degrés.

Pour les peines, si on craint qu'elles ne durent, il y a, selon leurs degrés, *découragement*, *tristesse*, *désespoir ;* la douleur est d'autant plus vivement sentie qu'on ne voit aucuns moyens de s'en délivrer. Lorsque la cessation du mal paraît probable et prochaine, il y a *espoir*.

2° L'événement agréable ou pénible est rapporté au passé. — Si c'est un plaisir passé dont on se souvient, le premier mouvement est d'en jouir de nouveau. Si on a dû ce plaisir à quelque personne, la *réjouissance* devient la *reconnaissance*. Mais ici le cas n'est pas simple, car Dante* a pu dire : « Je ne sais pas de plus grande douleur que de se rappeler le temps heureux quand on est dans l'infortune. » En effet, le contraste peut rendre douloureuse une ancienne joie, lorsque le souvenir de cette joie vient, pour ainsi dire, rendre plus amères les tristesses présentes. Mais cela n'est pas, tant s'en faut, sans exception, et dans bien des cas les douleurs du présent sont adoucies par le souvenir des joies d'autrefois. Le sage, quand viennent les mauvais jours après les bons, se dit qu'il a eu sa part de bonheur, et supporte l'épreuve avec plus de résignation.

Si c'est une douleur qu'on se rappelle, le plus souvent, c'est à contre-cœur, surtout quand on se souvient d'un tort que l'on a eu. On a pour ainsi dire horreur d'y penser. Si on peut attribuer à une volonté intentionnelle le mal dont on a souffert, il y a ressentiment, *rancune*. Dans certains cas le souvenir d'une ancienne douleur ne déplaît pas ; si on se la rappelle dans un présent agréable elle donne plus de saveur aux jouissances actuelles. C'est ce qui fait que les parvenus trouvent souvent un plaisir réel à se rappeler le temps où ils étaient dans la gêne et dans la misère même.

3° **L'événement agréable ou pénible est prévu. — L'espérance et ses degrés — Ses effets.** — Si c'est un plaisir qu'on attend, il y a *espérance*. L'espérance a mille degrés, selon qu'elle est mêlée d'inquiétude ou qu'elle est déja presque une certitude. Pourquoi a-t-on pu faire de l'espérance une vertu? Il semble qu'il ne tienne pas à nous d'espérer, et qu'on ne puisse nous en faire un mérite. — C'est que l'espérance a les effets les plus puissants sur toutes nos facultés, dont elle centuple la force. Quand l'événement dont il s'agit est un de ceux que nous sommes obligés de réaliser, l'espérance devient donc comme une vertu véritable, car la première condition pour agir et pour réussir est d'espérer. A qui espère fortement, pourrait-on dire, rien n'est impossible. Comment une nature froide et découragée serait-elle au même degré entreprenante, vaillante et ingénieuse dans le bien?

La crainte, le désespoir, l'épouvante. — Si c'est un mal qui est prévu, attendu, on éprouve la *crainte* avec ses divers degrés, jusqu'à la terreur et à l'épouvante : le mal prévu est-il très grand et paraît-il inévitable, le désespoir se retrouve ; car il est aussi douloureux de supporter une prévision de ce genre que d'être dans un état pénible auquel on ne voit nulle issue. L'*épouvante* et la terreur ont lieu quand le péril est à la fois immense et immédiat.

Voilà un simple aperçu de la complexité du sujet ;

une classification rigoureuse des sentiments semble impossible, et ne serait pas d'ailleurs très utile.

Nature du plaisir et de la douleur. — Théorie d'Aristote* et de Hamilton*. — Maintenant qu'est-ce que le *plaisir*, qu'est-ce que la *douleur?*

La réponse à cette question a varié à l'infini selon les différentes écoles philosophiques : portons-nous directement à ce qui est pour nous la solution véritable. Cette solution est due à Aristote*, elle a été reprise et perfectionnée par Hamilton* : la voici.— L'activité et le plaisir sont absolument inséparables, ne sont qu'une seule et même chose. Le plaisir est le fruit naturel de l'activité qui se déploie librement, sans contrainte ni empêchement, dans les voies de la nature. C'est ce qu'Aristote* exprime en disant : « Le plaisir est la fleur de l'activité. »

Le plaisir, dit-il encore, achève l'acte et le complète; né de l'activité, il l'augmente à son tour et la perfectionne. C'est en faisant une œuvre qu'on y prend goût; et quand on y prend goût on la fait mieux. A-t-on plaisir, par exemple, à faire de la géométrie, c'est qu'on a de l'aptitude pour la géométrie : le plaisir nous révèle l'inclination; mais réciproquement, le plaisir accroît notre énergie, la surexcite, la rend de plus en plus parfaite, de plus en plus féconde. Celui qui aime la géométrie en fait souvent; il voudrait en faire sans cesse, et il y réussit de mieux en mieux; l'activité se trouve ainsi alimentée par le plaisir, et il n'est plus rien dont elle ne soit capable. Il en est ainsi dans tous les genres d'activité. On a du plaisir à faire ce que notre activité naturelle demande et comporte, et ce plaisir même nous fait agir d'une façon de plus en plus parfaite et efficace.

Attrait de la nouveauté; comment il s'explique. — Besoin de changement. — *L'attrait de la nouveauté*, le *besoin de changement* se trouvent expliqués par cette loi même. L'homme a une activité bornée, et comme cette activité est étroitement liée aux fonc-

tions organiques, il est clair qu'il n'y a pas d'énergie en lui qui ne s'épuise par l'abus; par conséquent, toute activité exercée violemment ou trop longtemps, après avoir causé d'abord le plus vif plaisir, ne causera bientôt plus que douleur, si on ne la laisse pas se reposer, se réparer, en exerçant d'autres puissances. Voilà pourquoi on ne peut pas faire sans fin les actes et exercices qu'on aime le mieux faire; il faut s'en reposer en passant à d'autres. Une énergie nouvelle entrant en jeu donne lieu à un plaisir d'une vivacité et d'une fraîcheur toutes nouvelles. — Est-il besoin de rappeler combien ce phénomène (remarquable surtout chez l'enfant) doit être présent à l'esprit du maître?

Le plaisir et la vie. — Le souverain bien. — Si telle est la nature du plaisir, il s'ensuit que la *vie* même est un plaisir complexe et intense; le plaisir de vivre, d'être en bonne santé, de penser, d'agir, est le plus fondamental, sinon le plus vif de tous. « Il est doux de voir la lumière du jour, » disaient les héros grecs avant de mourir. Ce plaisir de vivre, si on y prenait garde, est très vif; à lui seul, il montre la vanité de la thèse pessimiste*, qui représente la vie humaine comme un tissu d'amertumes et de tristesses sans compensation. Physiologiquement, qu'est-ce que la vie? un ensemble de puissances sans cesse en train de passer à l'acte : vivre, c'est agir, par conséquent, vivre est un plaisir.

Le souverain bien, pour chaque être, c'est le développement complet et harmonique de toutes ses puissances, le plus parfait déploiement possible de son activité. Naturellement le souverain bien varie d'une espèce à l'autre : c'est pour chaque espèce, l'exercice de son activité propre. Pour les animaux, c'est de végéter, de manger, boire et dormir, en un mot, de remplir les fonctions animales. Pour l'homme, qui est un être pensant, le souverain bien, dit Aristote, c'est, dans la vie individuelle, la pensée, dans la vie sociale, l'activité sympathique, la vie politique, l'action selon la raison. Nous voyons là le point d'attache de la morale d'Aristote*

et de sa psychologie. Une bonne psychologie conduit à une morale excellente.

Formules de Hamilton* sur le plaisir et la douleur. — Hamilton* a tiré au clair et réduit en formules exactes toute cette théorie en disant : Le plaisir naît de l'exercice facile et libre de toute activité normale. La douleur commence, lorsque l'activité dépensée dépasse, en quelque sorte, notre provision, et cause un épuisement; en d'autres termes, la douleur naît d'une activité exagrée, surmenée. Elle naît aussi d'une activité empêchée, comprimée, qui ne peut se développer autant qu'elle le voudrait. Toutes les espèces de *fatigue* sont des douleurs provenant d'un excès d'activité; l'*immobilité* forcée est un supplice du second genre. La douleur se produit enfin d'une troisième manière, quand l'action, bien que normale en quantité, est anormale en direction et contre nature, c'est-à-dire contraire soit à nos besoins et penchants naturels, soit à nos habitudes.

Objection : Le *far niente; La servitude. — Réponse : L'ennui.** — Mais ici, une objection se présente. Que dire du plaisir de l'*oisiveté?* Que faut-il penser du *far niente**, si agréable, et de la *servitude*, qui, elle-même, le devient, quoiqu'à l'origine elle empêche par la contrainte notre libre développement? — Il est très vrai que la servitude devient tolérable et même douce par l'habitude. C'est le mot de Vauvenargues* : « La servitude abaisse l'homme jusqu'à s'en faire aimer. » Mais cela même nous fournit réponse à l'objection. Oui, la servitude abaisse les hommes, atrophie* toutes leurs énergies, et c'est pour cela précisément que bientôt ils ne comprennent même plus le plaisir d'agir librement. Ils ne désirent plus faire des actions qu'ils ne savent plus faire, leur vie est littéralement diminuée; mais ce qui leur en reste leur est agréable encore. Ils sont à plaindre, et, loin qu'il n'y ait rien là qui infirme la théorie que nous exposons, seule, au contraire, elle rend bien compte de ce phénomène, à la fois étrange et naturel. — De son côté, l'état oisif appelé le *far niente** est agréable,

mais il ne consiste pas, tant s'en faut, dans l'inaction absolue; c'est une détente générale, c'est comme une mise en liberté de nos énergies. Cet état, nous le connaissons tous : après un travail intense, après une longue application de l'esprit à un même objet, il est agréable de n'y plus penser du tout. Mais dans ce cas, l'esprit est-il inactif? Non, la rêverie, la flânerie même sont quelquefois très actives. Personne ne voudrait de l'oisiveté totale, absolue pendant une heure seulement; elle engendre vite l'*ennui;* et l'on sait assez que l'inaction forcée est un supplice. « L'oisiveté, c'est Vauvenargues* encore qui l'a dit, nous rend bientôt à l'activité, désabusés de ses promesses. »

Le jeu. Rapports du jeu et du travail; leur identité. — Le travail attrayant. — Le plaisir de l'effort. — Ce qui précède nous explique le plaisir du jeu et nous conduit à d'utiles réflexions pédagogiques. — Le jeu est agréable : est-il donc une action? Oui, une action quelquefois très intense, et qui exige un grand déploiement d'énergie. Les jeux des animaux sont des courses, des luttes parfois violentes. Les jeux physiques des enfants sont ordinairement l'imitation des occupations de leurs pères. Ils imitent la chasse, la guerre, établissent des camps, font des prisonniers; les petites filles imitent les soins du ménage et de la maternité, les occupations de la vie mondaine; tous simulent l'action sérieuse, tant il est vrai que l'activité est la loi de leur nature. Les jeux de combinaison, (jeu de cartes, jeu d'échecs), sont un véritable travail. En réalité, le travail et le jeu sont de nature identique. La seule différence, c'est que le travail est un jeu utile dirigé vers des fins sérieuses. Prescrit d'abord par les parents ou par les maîtres, il est plus ou moins imposé à l'enfant; mais si on sait le varier, et surtout le faire choisir et aimer à ceux de qui on pourrait l'exiger au besoin, il n'y a aucune raison pour qu'ils n'y prennent pas le même plaisir qu'au jeu même. Ils y prendront avant peu un plaisir plus profond et plus complet, et on les verra quitter

moins volontiers le travail pour le jeu, que le jeu pour le travail.

La question pédagogique du *travail attrayant* se trouve résolue de la sorte. Le travail sera attrayant si on sait le varier, si on ne l'impose pas sans mesure ni discernement, avec une mine rébarbative, si on demande habituellement à l'enfant un déploiement d'activité raisonnable. Ce déploiement d'activité, il faut toutefois l'obtenir à tout prix, et au besoin par la contrainte; car pour prendre goût aux choses, encore faut-il commencer par les faire.

C'est l'essence même du travail d'être attrayant. Mais attrayant ne veut pas dire amusant; il ne s'agit pas d'épargner à l'enfant tout effort; ce serait une grande erreur dont nous serions bientôt désabusés. L'effort n'est qu'une activité énergique en lutte contre quelque obstacle; à l'effort même est donc attaché un plaisir, s'il est vrai que le plaisir réside dans l'action. Ainsi, n'épargnons pas l'effort à l'enfant; faisons-lui en comprendre l'intérêt; faisons-le lui aimer. Si nous cherchions à lui épargner l'effort, nous le priverions de la satisfaction qu'il éprouvera à le faire, et du surcroit de force qu'il y gagnera; et puis, ce qui est pis, il n'apprendrait pas à aguerrir sa volonté contre les difficultés et les obstacles qu'il rencontrera dans la vie.

XIX[e] LEÇON

DES ÉMOTIONS

(SUITE ET FIN.)

I. Rapports du plaisir et de la douleur.
II. Le pessimisme*.
III. Rôle de la douleur dans la vie et dans l'éducation.

I. Rapports du plaisir et de la douleur. — Ils s'accompagnent sans cesse, et alternent sans interruption : Pas d'état neutre. — Mythe

de Platon* sur leur union et mot de Lucrèce*.— Relativité de toutes nos émotions. — Le plaisir précède la douleur et n'est pas purement négatif : Exemples.

II. Le pessimisme*. — Le pessimisme* dans l'École d'Épicure*. — Le pessimisme* contemporain en Allemagne. — Réponse : Erreur psychologique; erreur morale, fausse conception de la vie.

III. Rôle de la douleur dans la destinée de l'homme. — Elle est un mal : mot de Malebranche*. — Mais elle est : la condition et l'assaisonnement du plaisir; un avertissement et une sauvegarde; une cause de progrès; la condition du mérite; une raison pour l'homme de porter les yeux au-delà de cette vie.

Rôle de la douleur dans l'éducation : C'est un crime de la multiplier à plaisir; un devoir de l'infliger au besoin. Sa nécessité comme moyen de redressement; comme inséparable de l'effort. — Douleurs qu'il ne faut jamais infliger. — Caractères des bonnes punitions. Leur première qualité est d'être rares et modérées : pourquoi.

I. **Rapports du plaisir et de la douleur. — Mythe* de Platon***. — Le plaisir et la douleur s'accompagnent sans cesse et se succèdent sans interruption; c'est ce qui résulte de leur nature, puisque la sensibilité n'est que l'activité même et, pour ainsi dire, une autre face de l'activité. Comme un vivant n'est pas un instant sans agir, il n'est donc pas un seul moment sans sentir. Ses joies et ses tristesses, ses jouissances et ses souffrances peuvent être confuses, inconscientes, infiniment atténuées et comme effacées; mais tant qu'il vit, il n'est jamais dans un état neutre, sans joie ni peine.

Les douleurs et les plaisirs de l'homme sont amplifiés, nous l'avons vu, par la double faculté qu'il a de se souvenir et de prévoir; c'est ce qui fait que nos joies et nos souffrances ne peuvent être comparées à celles des animaux. Les animaux jouissent moins et souffrent moins, car ils n'ont ni le long souvenir ni la lointaine prévision. Nous, au contraire, l'espérance d'un plaisir quelconque, d'un voyage désiré par exemple, nous donne parfois plus de jouissance que ne fera l'événement lui-même. Notre vie comporte donc moins encore que celle des vivants inférieurs l'indifférence et l'insensibilité.

Cette union du plaisir et de la douleur, qui fait qu'on voit toujours apparaître l'un à la suite de l'autre, inspirait à Platon* le mythe* suivant : On dirait que le plaisir

et la douleur étaient à l'origine des ennemis irréconciliables, mais que les dieux, qui veulent la paix et la concorde, pour les punir de leurs dissensions les ont liés l'un à l'autre pour jamais : depuis ils ne se quittent plus et quand on voit apparaître l'un, on peut s'attendre à voir bientôt l'autre.

Mot de Lucrèce*. — Le poète Lucrèce* a dit d'une manière saisissante que nos voluptés sont toujours tout près d'aboutir à une douleur. « Du milieu de la source des délices jaillit quelque chose d'amer, et nous sommes saisis d'angoisses au milieu des fleurs. » C'est l'expression, sous une forme poétique, d'une profonde vérité morale. Il n'y a pas de plus sûr moyen en effet d'arriver à la douleur et au dégoût, que de s'abandonner sans réserve et sans discernement au plaisir, comme s'il était l'unique fin de la vie.

Relativité de nos émotions. — Toutes nos émotions sont relatives. Une douleur peut en un instant faire place à un plaisir ; ce qui est douloureux pour les uns est agréable aux autres, ou le sera un moment après à ceux mêmes qui en souffrent actuellement. Le chaud et le froid sont des sensations tout opposées ; mais sur l'échelle du thermomètre où est la différence, où commence l'un et où finit l'autre ? La même température qui nous paraît chaude en hiver nous semble en été plus que fraîche. Il en est de même pour le plaisir et la douleur ; ils alternent sur une échelle continue ; au sommet comme au plus bas échelon, il y a place pour la douleur aussitôt et en même temps que pour le plaisir, et inversement. Il y a donc une singulière naïveté à se figurer qu'il existe un état social, une condition de fortune où nous serions à l'abri de la douleur. Il faut bien se dire, et l'expérience le montre chaque jour, que les plus misérables des hommes ont, en fait, et surtout pourraient avoir, s'ils étaient un peu philosophes, des joies aussi vives et une somme de bonheur aussi grande que les plus opulents. Sans doute la fortune est un bien, dans la mesure où elle assure l'ai-

sance, la sécurité du lendemain, l'indépendance du caractère, la possession de soi, quelques loisirs pour les jouissances de l'esprit. Passé cela, on peut rigoureusement soutenir que c'est la chose la plus vaine du monde et la plus inutile au bonheur.

Il résulte en effet de la loi de l'habitude et de toutes les lois psychologiques, qu'une grande fortune fait naître les besoins les plus factices et les plus exigeants. Et gardons-nous de croire que, placés dans la position des riches, nous ne verrions pas comme eux de véritables besoins dans toutes les jouissances qui nous semblent maintenant superflues. Il y a une aussi grande douleur à perdre une partie du superflu auquel on est accoutumé, qu'à perdre une partie d'un bien-être médiocre. Rien n'est plus propre à nous corriger de la tendance à envier ceux qu'on appelle les heureux du monde, que de voir de près l'amertume de leurs déceptions, la vivacité de leurs luttes de vanité. Leurs besoins factices leur causent des douleurs factices aussi, mais d'autant plus amères.

Le plaisir précède la douleur et n'est pas purement négatif. — Le plaisir est-il en somme l'état habituel de la vie, ou est-ce la douleur? Lequel des deux est le plus fondamental?

D'après la théorie que nous avons exposée c'est le plaisir, car il est lié à l'activité même, et la douleur n'arrive que quand l'activité est surmenée, empêchée ou dévoyée: dans ces trois cas, c'est l'activité qui précède et par conséquent le plaisir. Mais, si le plaisir n'est pas une simple négation de la douleur, faut-il aller jusqu'à dire que c'est la douleur qui est négative et que, par suite, elle n'est pas un mal?

La douleur est un mal: mais elle est certainement plus négative que le plaisir, elle n'apparaît pas aussitôt et ne tient pas autant de place que lui dans la vie. Elle est relativement exceptionnelle.

Par exemple, le plaisir de manger ayant faim est précédé du besoin, qui, s'il est très violent, est une sorte

de douleur; mais avant que la faim devienne douleur elle est précédée de l'appétit qui est une sensation agréable; par conséquent, si le plaisir ici est précédé de quelque douleur, cette douleur, à son tour, présuppose quelque plaisir, et le plaisir est l'émotion dominante.

Ajoutons que beaucoup de plaisirs ne sont même pas précédés d'une privation. Par exemple, le plaisir d'apprendre ne suit pas un besoin douloureux; quand nous apprenons des choses auxquelles nous n'avions jamais pensé, elles sont pour nous un gain pur et simple, qui n'est précédé d'aucune douleur ni acheté par aucune peine. Les plaisirs littéraires et artistiques sont ainsi tous de véritables *surcroîts*, et ne répondent point à des privations antérieures.

II. **Le Pessimisme***. — D'après ces données, nous sommes en mesure de juger le pessimisme*.

Le pessimisme* est la doctrine de ceux qui prétendent que la vie n'est qu'une suite de douleurs, que le plaisir n'y a qu'une part dérisoire, qu'en un mot elle est un grand mal. Chose curieuse, les deux plus grandes manifestations de la doctrine pessimiste* ont coïncidé avec deux grands développements de la morale du plaisir.

C'est dans l'école d'Épicure* que le pessimisme* fait son apparition chez les anciens. Épicure*, qui plaçait le souverain bien dans la recherche du plaisir, trouvait que le plaisir, à tout prendre, n'était que la disparition d'une souffrance, soit vive, soit latente, qu'il était d'ailleurs aussi éphémère que chèrement payé. Tout ce que nous pouvons faire, selon lui, c'est de ne pas souffrir, de diminuer, a force de prudence et d'habileté, la part de la souffrance dans la vie. D'autres partisans de la morale du plaisir poussèrent cette théorie à l'extrême : l'un d'eux, Hégésias*, allait jusqu'à enseigner que le plus grand acte de sagesse qu'un homme puisse faire est de mourir, de quitter volontairement une vie où le plaisir n'est jamais ni durable ni sans mélange et n'est en somme qu'une duperie. Aboutir à prêcher le suicide

c'est le châtiment qui était dû à la doctrine du plaisir, tant il est vrai que le plaisir érigé en principe ne réserve que déception.

En Allemagne a lieu actuellement une nouvelle explosion de la doctrine pessimiste*. L'Allemagne n'a pas connu le dégoût de la vie alors qu'elle était pauvre et laborieuse; aujourd'hui qu'elle est victorieuse, riche des dépouilles des vaincus, gonflée d'orgueil, elle trouve son châtiment dans ses jouissances mêmes. Ses philosophes les plus en renom professent que la vie est un mal, que la douleur y occupe toute la place, que le plaisir y est vain et fictif. Ils disent comme Hégésias* que ce que l'homme pourrait faire de mieux serait de mourir, s'il en avait le courage; que la véritable charité à l'égard des générations à venir serait, non de travailler pour elles, mais de leur épargner la tristesse de vivre, en laissant finir à bref délai l'humanité. Tout ce qui peut rendre la vie agréable est présenté par eux comme mauvais, ils regardent l'art même comme funeste, parce qu'il fait illusion et nous donne goût à la vie. Les femmes, suspectes d'aimer l'existence et de la faire aimer, sont particulièrement maltraitées par ces pessimistes*.

C'est de la France que la réponse leur est venue. Edgar Quinet*, dans un beau chapitre intitulé : *Les vaincus consolent les vainqueurs*, leur rappelle la vérité psychologique et morale qu'ils ont méconnue. C'est qu'en effet, le pessimisme* tient à une double erreur : la première de ces erreurs, nous l'avons déjà réfutée, c'est de croire que le plaisir est négatif, et d'oublier qu'il est le fond même de l'activité humaine. La seconde est de croire que le but de la vie est la jouissance. S'il en était ainsi, les joies qu'offrent la vie sont assez mêlées de douleur, pour que nous puissions nous demander, en effet, s'il vaut la peine de vivre. Mais si on considère la vie telle quelle est, comme l'occasion de déployer une énergie raisonnable, de lutter, de diminuer la part du mal et d'augmenter celle du bien, on trouve quelle a sa raison d'être et qu'il vaut la peine de s'y attacher pour

la mettre à profit. Une âme généreuse se félicitera d'avoir été appelée à vivre dans un tel monde, et s'estimera heureuse si elle a pu y introduire un peu de bonheur, en effacer un peu de mal.

III. **Rôle de la douleur.** — On ne songe pas à se demander à quoi sert le plaisir, car il porte avec lui sa raison d'être; mais on se demande souvent pourquoi la douleur a une place si grande en ce monde.

Il n'y a pas à le dissimuler elle est un mal. Sur ce point Malebranche* est avec le sens commun contre la doctrine stoïcienne* : « Il faut, dit-il, voir les choses comme elles sont, le plaisir est toujours un bien, la douleur toujours un mal, mais il n'est pas toujours avantageux de jouir de l'un, et il l'est souvent de souffrir l'autre. »

En quoi peut-il être avantageux de souffrir? — D'abord la douleur est la condition et l'assaisonnement du plaisir. L'un ne va pas sans l'autre, ils s'accompagnent, se soutiennent, et le plaisir nous paraîtrait moins vif sans la douleur. En effet, la vivacité d'un état de conscience résulte surtout du contraste : la douleur donne au plaisir son relief et son charme.

La douleur est aussi un avertissement et une sauvegarde. Les douleurs physiques nous avertissent du danger qu'il y aurait à faire certains actes imprudents et nous gardent des excès; certaines douleurs morales, comme le remords, nous avertissent quand nous faisons fausse route dans notre conduite et nous préservent des chutes.

La douleur est une cause de progrès: dans l'ordre temporel, tous nos efforts industriels et économiques ont pour but de diminuer les souffrances matérielles; dans l'ordre moral, tous nos efforts encore tendent à diminuer la part du mal : par conséquent, la souffrance est un des ressorts de notre activité.

Elle est de plus une condition du mérite; car la vertu d'un être faible et faillible comme nous vaut en proportion de ce qu'elle coûte; le sacrifice est essentiellement une douleur : par conséquent, il n'y aurait ja-

mais de mérite, il n'y aurait ni sacrifice, ni dévouement, s'il ne nous en coûtait pas de faire notre devoir, et plus que notre devoir à l'occasion.

Enfin la douleur est une raison pour l'homme de porter ses regards au-delà de cette vie. Il ne faut pas nous dissimuler, en effet, que, en dépit de ce qu'on peut dire pour justifier la souffrance, quelque chose en nous proteste toujours contre elle, et nous fait malgré tout, trouver sa part trop grande. Alors, de deux choses l'une, ou nous prenons notre parti de la douleur (et dans ce cas il n'y a plus à la défendre), ou bien, à propos de ce qui nous fait gémir, nous concevons une suite à l'existence présente, un développement ultérieur de notre destinée. Nous entrevoyons une autre vie, où la part de la douleur serait diminuée, du moins pour les bons, où la disproportion entre le bonheur et le mérite s'effacerait et le juste équilibre serait rétabli. Platon* disait que le bonheur et la vertu devraient être liés l'un à l'autre par une chaine d'or; il n'en est pas ainsi dans cette vie : l'honnête homme n'en fait pas moins son devoir, sans compter; mais il semble que plus on a fait le bien sans arrière-pensée de récompense, plus on mérite de trouver, dans une vie plus parfaite, un bonheur proportionné à son désintéressement.

Rôle de la douleur dans l'éducation. — C'est un crime de multiplier à plaisir la douleur; c'est un devoir de l'infliger au besoin. En effet, la douleur est un mal, et c'est une immoralité de multiplier inutilement et gratuitement le mal en ce monde. Envers les animaux eux-mêmes, la cruauté inutile est choquante, c'est le signe d'une mauvaise nature; à plus forte raison la dureté envers l'enfant serait-elle coupable. Néanmoins le faire souffrir est parfois une nécessité. D'abord la douleur est nécessaire comme sanction, comme punition de ses fautes: quoique le sens moral soit naturel et primitif chez toute créature raisonnable, il a besoin d'être cultivé; il faut que l'enfant prenne l'habitude d'associer à la transgression* du devoir l'idée d'une peine;

sieurs
plusi
breus
comm
Toutes
memb
en sou
plus ou
inform
ple, re
non ils
l'etat d
II. C.
tions fa
nons s
homme
quoi t
une sy
sonnes?
1° E
cruste.
nait d
nature.
avers
n'est
plus i
et des
exige.
qui se
sympa
Dis-m
mais
semb
nos a
rive à
Un
chent.
sonne

qui ne détruiront ni ne déprimeront* chez l'enfant aucune de ses énergies normales. Il faut éviter de l'humilier au delà du nécessaire, s'interdire, autant que possible, tout ce qui le blesserait dans sa dignité et le rendrait moralement inférieur à ses camarades; car la fierté se perd comme le reste, le sentiment de l'honneur s'émousse vite, et il n'est pas de ménagements qu'on ne doive prendre pour éviter de briser ce ressort principal de la vie morale.

Règle générale, les punitions les plus *réparatrices* de la faute, celles qui donneront à l'enfant le plus vif sentiment de sa responsabilité seront les meilleures. Elles devront toujours être rares et modérées: *rares*, c'est une nécessité psychologique ; l'enfant s'y accoutume et elles n'ont plus d'effet, quand elles sont trop multipliées : *modérées*, parce qu'en dépassant le but, le maître se donnerait des torts envers l'enfant, et perdrait infailliblement le meilleur de son autorité.

XXe LEÇON

DES PASSIONS

Nature, formation, effets des passions.

La sensibilité a ses habitudes, d'où les passions.

I. Nature des passions : 1re Définition (très générale). — Distinction importante : passions principales et passions dérivées*; 2e Définition : Rapports de la passion avec l'inclination (rupture de l'équilibre originel*; exaltation anormale et souvent perversion des penchants). — Rapports de la passion avec l'émotion : le plaisir pris pour fin exclusive. — Intensité des émotions spéciales. — Mot de Pascal* : « On ne peut avoir deux grandes passions à la fois ».

II. Formation des passions. — Prédispositions héréditaires; exercice et habitude, satisfaction et répression des penchants; exemple et explication physiologique. — Causes extérieures : milieu physique* et milieu moral* ; circonstances, exemples, lectures, conversations.

par là seulement il prendra un sentiment net et arrêté de la justice, de ce qu'il doit et de ce qu'il ne doit pas.

Puis, la douleur est nécessaire comme moyen de redressement, sans même que l'on y mette une intention de châtiment : rien ne la vaut pour indiquer ce qui est bien ou mal. Si la paresse, par exemple, est la tendance dominante d'un enfant, on peut employer des punitions qui lui fassent comprendre que la paresse est un mal, en lui faisant trouver la douleur là-même où il plaçait son plaisir. Peut-être y arriverait-on, par exemple, en le privant pendant quelque temps à la fois de tout jeu et de toute étude, en un mot, en le tenant dans l'inaction absolue.

Enfin la douleur est presque inséparable de l'effort, sans lequel il n'y a pas de progrès possible; il faut donc bien causer de la douleur à l'enfant, puisque l'effort est nécessaire et que tout effort imposé est une peine.

Douleurs qu'on ne doit pas infliger. — Caractères des bonnes punitions. — Mais il y a des douleurs qu'on ne doit jamais infliger : ce sont d'abord celles qui consistent à contrarier les vrais besoins de l'enfant, celles qui peuvent empêcher sa croissance ou compromettre sa santé. D'une manière générale les châtiments corporels sont indignes d'un père ou d'un maître qui se respecte. Cependant on peut appliquer ceux qui ne mettent en péril ni la vie ni la croissance de l'enfant, ceux qui ne choquent qu'un désir ou un penchant acquis, tels que la gourmandise; mais c'est à condition qu'on les emploie avec beaucoup de tact et de mesure. On doit craindre, en effet, en privant l'enfant d'une jouissance dans le boire et le manger, de l'amener à la désirer davantage. Il n'y aurait pas à cela d'inconvénient physique, mais il y aurait un danger psychologique plus grave encore, comme nous le verrons en traitant de l'origine des passions.

Quels sont donc les caractères des bonnes punitions? Les punitions les plus salutaires seront celles qui seront le plus étroitement liées à la faute commise, celles

qui ne détruiront ni ne déprimeront* chez l'enfant aucune de ses énergies normales. Il faut éviter de l'humilier au delà du nécessaire, s'interdire, autant que possible, tout ce qui le blesserait dans sa dignité et le rendrait moralement inférieur à ses camarades; car la fierté se perd comme le reste, le sentiment de l'honneur s'émousse vite, et il n'est pas de ménagements qu'on ne doive prendre pour éviter de briser ce ressort principal de la vie morale.

Règle générale, les punitions les plus *réparatrices* de la faute, celles qui donneront à l'enfant le plus vif sentiment de sa responsabilité seront les meilleures. Elles devront toujours être rares et modérées: *rares*, c'est une nécessité psychologique ; l'enfant s'y accoutume et elles n'ont plus d'effet, quand elles sont trop multipliées : *modérées*, parce qu'en dépassant le but, le maître se donnerait des torts envers l'enfant, et perdrait infailliblement le meilleur de son autorité.

XXᵉ LEÇON

DES PASSIONS

Nature, formation, effets des passions.

La sensibilité a ses habitudes, d'où les passions.

I. Nature des passions : 1re Définition (très générale). — Distinction importante : passions principales et passions dérivées*; 2e Définition : Rapports de la passion avec l'inclination (rupture de l'équilibre originel*; exaltation anormale et souvent perversion des penchants). — Rapports de la passion avec l'émotion : le plaisir pris pour fin exclusive. — Intensité des émotions spéciales. — Mot de Pascal* : « On ne peut avoir deux grandes passions à la fois ».

II. Formation des passions. — Prédispositions héréditaires; exercice et habitude, satisfaction et répression des penchants; exemple et explication physiologique. — Causes extérieures : milieu physique* et milieu moral* ; circonstances, exemples, lectures, conversations.

— Causes intérieures : réflexion et attention; imagination (ses rapports étroits avec la sensibilité), le vertige moral*, la force des précédents, etc.; volonté et raison, d'abord complaisantes, puis complices.

III. Effets des passions une foi formées. — Grande activité, mais fatale (mot de Malebranche*). — Description de l'âme passionnée : elle est comme possédée d'un démon.— Analogie de la passion avec la maladie (mot de Pascal*) et avec la folie. — Influence de la passion sur le physique; influence sur la volonté; sur l'intelligence en général (mot de Nicole*); sur l'imagination en particulier.

La sensibilité a ses habitudes, les passions. — Par l'exercice, par l'habitude d'être satisfaites ou contrariées, nos inclinations prennent, au cours de la vie, les développements les plus divers : de là les passions, qu'on pourrait appeler des habitudes de la sensibilité. Il y a, sans doute, des affections habituelles qui ne sont pas passionnées, du moins en apparence; mais la grande majorité le sont, et même les plus tièdes, lorsqu'elles sont véritablement invétérées, et que, par l'habitude, elles ont jeté de profondes racines en nous, ne peuvent être contrariées, sans donner lieu à des douleurs passionnées. Les ruptures et les déchirements nous font sentir, combien ces affections étaient fortes et analogues à des passions inconscientes.

I. **Nature des passions. — 1re Définition, la passion en général. — Passions principales. — Passions dérivées*.** — D'une manière très générale, on peut dire que *la passion est toute vive excitation de la sensibilité, tout mouvement violent du cœur.* Mais il y a une distinction très importante à faire. Les passions sont de deux genres distincts; les unes sont primitives, en quelque sorte, ou principales ; les autres ne sont que dérivées*. Quand un mouvement violent de la sensibilité n'est qu'une émotion très vive mais transitoire*, ce n'est point une passion au même degré et au même sens, que lorsqu'une inclination fondamentale s'est exaltée, exaspérée au point d'envahir l'âme entière. Ainsi la colère que l'on éprouve à un moment donné et qui passe est une passion d'un moment, elle n'a pas le

caractère permanent de la gourmandise, de l'ivrognerie, de l'envie, lesquelles résultent d'inclinations corrompues.

2me définition. — Puisque ces dernières passions sont les vraies et les principales à nos yeux, nous sommes conduits à cette deuxième définition, plus précise que la première : *une passion est une inclination surexcitée, exaltée, la plupart du temps pervertie, qui est devenue tyrannique et dominante, et qui a envahi l'âme au détriment des autres inclinations.*

Rapports de la passion : 1° avec l'inclination, 2° avec l'émotion. — Voici les rapports exacts de la passion avec les inclinations d'une part, avec les émotions d'autre part. — La passion a sa source dans l'inclination; elle est l'inclination même devenue prédominante et triomphante. — On peut se figurer théoriquement les inclinations comme formant à l'origine un ensemble harmonieux, c'est-à-dire comme étant dans une sorte d'équilibre entre elles. Aucune inclination, dans le principe, n'est complètement absente dans aucun homme, aucune non plus n'est déjà dominante; toutes sont à l'état de puissances latentes*, et se développeront en raison des excitations qu'elles recevront des circonstances. La passion commence quand l'équilibre originel* se rompt. Des causes, des circonstances que nous indiquerons viennent exalter telle inclination, qui dès lors se développe de plus en plus, pendant que les autres restent en souffrance. Celle-là devient plus exigeante à mesure qu'elle est plus satisfaite : c'est la passion qui naît et grandit. Et non seulement la passion est caractérisée par la force et l'exigence de l'inclination exaltée, elle l'est aussi, le plus souvent, par sa perversion; c'est-à-dire que, naturelle et légitime d'abord, elle devient déréglée et se porte sur des objets pour lesquels elle n'était pas faite, cherchant et demandant partout le plaisir.

La passion donne lieu à des émotions infiniment plus viv qes et plus intenses ue ne faisait la simple inclina-

tion. Le plaisir, cherché sans cesse, est goûté avec une véhémence toujours croissante; les obstacles deviennent des causes de douleurs et de haines violentes. Le plaisir, dans l'intention de la nature, est d'abord un simple moyen; elle s'en sert pour nous mener à nos fins, qui sont les siennes : dans la passion ce moyen devient une fin; le plaisir est pris pour fin unique, pour but exclusif de l'activité.

Il suit de là que les grandes passions ne peuvent être nombreuses dans une âme, chacune ayant un caractère exclusif. Pascal* a dit : « On ne peut avoir deux grandes passions à la fois. » En effet, si la première est très profonde, très intense, elle remplit l'âme tout entière, et l'énergie, se portant vers une fin unique, se retire de tout le reste. On devient, pour ainsi dire, capable de tout pour satisfaire sa passion, incapable de tout quand elle n'est pas en jeu.

II. **Causes qui amènent la rupture de l'équilibre et la formation des passions.** — Quelles sont donc les causes qui amènent la rupture de l'équilibre entre nos penchants et qui président à la formation des passions? Il y a deux causes principales et fondamentales, mais dont l'action est complétée par une foule d'influences et de conditions accessoires.

1re Cause : Prédispositions naturelles et héréditaires. — La première cause est dans nos prédispositions natives* et héréditaires*. En effet l'équilibre dont nous avons parlé est plutôt théorique que réel; en fait, dès que les enfants peuvent manifester ce qu'ils éprouvent, un observateur attentif aperçoit certaines tendances plus fortes que les autres, et qui ne demandent qu'à prédominer. Et quand on y prend garde, on découvre qu'elles ont leur origine dans certaines tendances analogues (naturelles, ou acquises) des parents ou des grands parents. « Bon chien chasse de race » dit le proverbe, mais les mauvais transmettent leurs médiocres dispositions, comme les bons leurs bonnes dispositions. En réalité, bien qu'il soit trop rare de trouver des maîtres et des parents qui

songent à tirer tout le parti possible de cette vérité, elle est reconnue de tout le monde.

2me Cause : Exercice, satisfaction ou répression continuelle ou irrégulière de tel ou tel penchant. — La seconde cause qui détermine la naissance des passions c'est l'exercice, l'habitude, c'est-à-dire la satisfaction ou la répression habituelle de tel ou tel penchant. D'une manière générale, on peut dire qu'un penchant habituellement satisfait s'achemine très vite vers l'état de passion proprement dite; au contraire, un penchant constamment réprimé va s'atrophiant*.

Cette loi, qui est la plus simple et la première à mentionner, s'explique par une loi physiologique*, du moins pour tous les cas où la passion que l'on considère est une passion inférieure, ayant un siège déterminé dans l'organisme. Prenons la gourmandise, qui est la prédominance et la perversion du besoin d'aliment. Ce besoin trop largement satisfait, chez l'enfant abandonné à sa propre gloutonnerie, ne tarde pas, on le sait, à devenir la passion appelée gourmandise. Les médecins nous apprennent, en effet, que l'estomac souvent excité attire à lui une part de plus en plus grande de la vitalité générale, se développe par l'exercice, et devenant, à la lettre, de plus en plus exigeant, transforme le besoin d'aliment en passion. La même loi nous explique, par l'atrophie* des organes, l'atrophie des penchants et leur disparition graduelle. Les muscles d'un bras rigoureusement immobilisé deviennent de plus en plus grêles et délicats, et le bras devient de moins en moins exigeant en fait de mouvement; il en est de même pour tout organe : tout appétit d'origine physiologique* diminuera donc d'intensité et pourra même arriver à n'être plus du tout senti, s'il est contrarié, comprimé sans intermittence.

Mais une telle répression est difficile à réaliser, pour ne pas dire impossible ; et dès qu'elle est incomplète et irrégulière, elle nous fait courir le plus grand danger d'après les lois même de la psychologie. La répression

maladroite et capricieuse d'un besoin ne manque presque jamais de l'irriter.

Un besoin habituellement satisfait sans excès reste à l'état naturel, c'est-à-dire modéré : l'enfant à qui l'on ne mesure pas trop rigoureusement les aliments, à qui, d'autre part, on n'en donne pas imprudemment, enfin de qui on n'appelle jamais l'attention sur l'action de manger, d'ordinaire ne devient pas gourmand. Mais la répression intervenant trop souvent et à contre sens, la menace des privations, attirent son attention sur cette action : il y pensera d'autant plus et, peu à peu, prendra l'habitude de la considérer comme une fin importante de sa vie, non plus comme un simple moyen. C'est pourquoi il est très délicat d'user, comme punition, de la privation d'aliments. D'autre part, il n'est pas vrai sans exceptions que la satisfaction excessive d'un besoin donne toujours naissance à une passion : elle peut conduire à la satiété*, phénomène expliqué dans une leçon précédente; or la satiété* engendre le dégoût, et ainsi l'on a dépassé le but; tant il est vrai que la recherche intempérante du plaisir tue le plaisir lui-même.

Influences et conditions accessoires qui amènent ces satisfactions périlleuses ou ces répressions malencontreuses de nos penchants : Causes extérieures (milieu physique*; milieu moral*).— Ces influences et ces conditions sont les unes extérieures, les autres intérieures.

Parmi les causes extérieures, il faut mentionner d'abord le *milieu physique*;* il y a en effet des passions qui sont comme le fruit naturel de certains climats. Ainsi les passions dominantes dans les pays septentrionaux sont la brutalité, l'ivrognerie, dans les pays méridionaux, la paresse, la sensualité.

Le *milieu moral** est l'ensemble des circonstances, des exemples, des compagnies, des spectacles, des lectures, des conversations, des croyances et des coutumes au milieu desquelles nous grandissons.

Toutes ces circonstances jouent un plus grand rôle

qu'on ne le pense : l'occasion fait en grande partie la passion, et nous avons tous en germe quantité de tendances bonnes ou mauvaises, auxquelles il n'a manqué que l'occasion pour se développer[1].

L'exemple agit par l'instinct d'imitation, dont il a été question plus haut et qui est un des plus grands ressorts de notre vie. Ce que nous avons vu faire nous revient à l'esprit quand nous nous trouvons dans les mêmes circonstances : de là des suggestions* auxquelles nous n'aurions jamais été exposés sans cela. Puis, ce qui est plus grave, nous trouvons une sorte de mauvaise excuse dans ce fait seul que la chose a déjà été faite. Les *précédents* paraissent toujours plus ou moins des excuses à qui en a besoin.

Causes intérieures. — Les causes intérieures du développement que prennent nos passions sont : la réflexion, l'attention, l'imagination, la volonté et la raison.

Réflexion et attention. — La réflexion et l'attention pourront être des remèdes contre la passion; mais souvent aussi elles en sont d'abord les auxiliaires. En effet, un esprit attentif et réfléchi est plus en danger qu'un esprit étourdi et léger de subir les mauvaises influences. Un esprit attentif ne laisse rien passer inaperçu de ce qu'il entend, de ce qu'il lit, de ce qu'il voit faire; il y réfléchit, et, à cause même de ses qualités excellentes, il risque peut-être plus qu'un autre de contracter des passions profondes.

Imagination : vertige moral*. — L'imagination, nous l'avons vu, a des rapports étroits avec la sensibilité : c'est surtout dans l'étude de la passion que l'on voit toute l'influence de l'imagination sur le cœur. Ici se place un phénomène admirablement décrit par un philosophe contemporain, M. Renouvier*, sous le nom de *vertige moral**. Il appelle ainsi cette subite perte de la

1. Chacun de ces points demanderait de longs développements. Nous ne pouvons qu'effleurer ici cette question, qui est l'objet même de notre étude sur *la Solidarité morale**.

tête, qui a lieu lorsque l'image d'un bien désiré se peint à nous si vivement que nous ne pouvons absolument plus résister; nous sommes pris de vertige, comme ceux qui, sur le bord d'un abîme, attirés par le précipice, se jettent spontanément* dans la mort.

Quand ce phénomène a lieu, quand la passion nous ravit à nous-mêmes et nous emporte à ce point, c'est l'imagination qui fait presque seule tout le mal; toutefois, cela arrive surtout quand nous sommes comme absous à nos propres yeux par l'autorité des précédents. Les pensées déposées dans nos esprits par le hasard d'une lecture, d'un mauvais exemple, d'une conversation, se représentent souvent à nous avec une violence de séduction littéralement vertigineuse; et en même temps que la raison aurait besoin de plus de force pour résister, elle en a moins, car ces mêmes précédents nous inclinent à regarder l'action que nous allons commettre comme moins laide qu'elle ne l'est en réalité.

Raison et volonté : de complaisantes qu'elles étaient elles deviennent complices. — La raison laisse donc faire d'abord, ne proteste pas trop énergiquement, puis bientôt, de complaisante qu'elle était, elle devient complice et cherche elle-même des moyens de satisfaire la passion. La volonté de même est séduite, et, de lâche qu'elle était devenant active, elle met toute son énergie au service de la passion grandissante.

III. **Effets des passions une fois formées; la passion est de la nature de la fièvre et de la folie.** — Une très grande activité caractérise la passion; mais c'est une activité fatale; nous sommes passifs en même temps qu'actifs. Pour emprunter un mot célèbre de Malebranche*, on pourrait dire que, sous le coup de la passion, l'homme n'agit plus, « il est agi. » En effet, l'âme passionnée ne s'appartient plus, elle est comme le jouet d'un démon intérieur, elle est hors de soi. La passion est de la nature de la fièvre. Pascal* l'a dit : « on n'est pas plus sûr, si sage et si calme qu'on soit, d'échapper toujours à la passion, qu'on n'est sûr d'échapper à la mala-

die, et l'on ne sait pas plus quand on guérira d'une passion, qu'on ne sait quand on guérira d'une maladie. » La Rochefoucauld* dit de même : « La santé de l'âme n'est pas plus assurée que celle du corps, et quoique l'on paraisse à l'abri des passions, on n'est pas moins en danger de s'y laisser emporter, que de tomber malade quand on se porte bien. »

La passion est, plus spécialement, de la nature de la folie, car elle nous tient sous le coup d'une idée fixe. La pensée continuelle du bien qu'on désire, du mal que l'on craint, devient une obsession. De là un grand trouble physique; car les passions, même les plus purement spirituelles, ont un effet puissant, et le plus souvent désastreux sur l'organisme; elles multiplient infiniment l'activité pour tout ce qui concerne leur objet propre; mais elles nous rendent indifférents à tout le reste et affaiblissent singulièrement la vitalité et la santé générales.

L'action des passions s'exerce sur le moral comme sur le physique; et ici a lieu un de ces phénomènes de réciprocité dont la psychologie est pleine. De même que la réflexion, l'imagination, la volonté ont contribué à faire naître la passion, de même, une fois née, la passion les met toutes à ses ordres : de l'intelligence, notamment, elle fait ce qu'elle veut; elle fausse le jugement, fait voir les choses comme on les aime. Les êtres passionnés ne jugent qu'avec leur cœur. « Ce n'est pas la raison qui se sert des passions, dit Nicole*, ce sont les passions qui se servent de la raison pour arriver à leurs fins. »

Influence de la passion sur l'imagination. — Les effets particuliers de la passion sur l'imagination sont bien connus. L'imagination surexcitée, échauffée par ce foyer intérieur devient comme illuminée : elle projette sur les choses des rayons de lumière qui viennent d'elle-même, et qu'elle croit venir des choses. L'être passionné ne voit plus l'objet de sa passion qu'à travers un prisme qui lui donne mille couleurs, sombres si l'objet est dé-

testé, brillantes si l'objet est aimé. C'est ce que Molière* a exprimé dans ces vers du *Misanthrope*, d'ailleurs imités des anciens :

L'amour, pour l'ordinaire, est peu fait à ces lois,
Et l'on voit les amants vanter toujours leur choix.
Jamais leur passion n'y voit rien de blâmable,
Et dans l'objet aimé tout leur devient aimable.
Ils comptent les défauts pour des perfections
Et savent y donner de favorables noms :
La pâle est au jasmin en blancheur comparable,
La noire à faire peur, une brune adorable ;
La maigre a de la taille et de la liberté ;
La grasse est dans son port pleine de majesté ;
La malpropre sur soi, de peu d'attraits chargée,
Est mise sous le nom de beauté négligée ;
La géante paraît une déesse aux yeux ;
La naine, un abrégé des merveilles des cieux ;
L'orgueilleuse a le cœur digne d'une couronne ;
La fourbe a de l'esprit ; la sotte est toute bonne ;
La trop grande parleuse est d'agréable humeur ;
Et la muette garde une honnête pudeur.
C'est ainsi qu'un amant, dont l'ardeur est extrême
Aime jusqu'aux défauts des personnes qu'il aime.

XXIe LEÇON

DES PASSIONS

(SUITE ET FIN.)

Classification et importance des passions. Nécessité et moyens de les régler.

I. Classification des passions : 1° Selon leur objet ; elle se calque sur celle des inclinations : passions personnelles, corporelles (exemples), spirituelles (exemples), mixtes (exemples); passions sociales (exemples). 2° D'après leur nature et leur direction : amour et haine (distinction de Bossuet*) ; 3° Passions nées d'émotions dominantes, ou passions dérivées (exemples) ; colère, peur, etc.

II. Importance morale des passions : Elles sont la source des plus grands maux (Bourdaloue*), et aussi des plus grands biens ; Com-

ment. — Jugements opposés des moralistes* sur les passions. — Il y a des passions nobles, et, même les mauvaises ne sont pas toutes condamnables sans réserve : orgueil, mépris, indignation, etc. — La passion et la responsabilité : difficulté, solution. — Responsabilité répartie sur toute la vie, sur les parents, les maîtres, etc.

III. Nécessité et moyens de les régler. Il faut les régler, non les étouffer; pourquoi (mot de Diderot*). — Appel à la raison et à la volonté; efficacité bornée du raisonnement, même quand il s'agit de nous-mêmes, plus encore, quand il s'agit des autres (Molière*). — Appel à la fierté : le plaisir de se vaincre (Bossuet*). — La passion est une habitude, il faut s'en défaire comme d'une habitude, c'est-à-dire, créer de nouvelles associations d'idées et de sentiments; profiter des « bons mouvements »; faire diversion et chercher des distractions; procéder graduellement; donner un autre aliment à l'activité et au cœur; opposer passion à passion. — Citation de Leibnitz*. — Règles particulières à observer avec l'enfant : la vigilance vaut mieux que la répression et les conseils. — Nécessité de respecter toujours sa pudeur et de lui laisser toujours l'estime de lui-même. — Conclusion.

I. **Classification des passions.** — Enumérer toutes les passions que l'homme peut éprouver dans la vie, n'est pas chose facile; nous avons toutefois dans les leçons précédentes un fil conducteur.

D'abord, nous avons parlé de passions principales: celles-là sont faciles à compter. Puisque toute inclination peut devenir une passion dans certaines circonstances données, il y aura d'abord autant de passions que d'inclinations susceptibles de grandir outre mesure et d'envahir l'âme tout entière.

Classification des passions selon leur objet. — A ce premier point de vue, c'est-à-dire envisagées selon leur objet, les passions pourraient former un tableau analogue à celui que nous avons fait des inclinations. On aurait ainsi : des passions *personnelles* ou égoïstes, des passions *sociales*, des passions *supérieures*. Chacun de ces groupes se subdiviserait à son tour.

Passions personnelles. — Ainsi, parmi les passions *personnelles*, il en est de corporelles qui répondent à des besoins ou appétits pervertis et devenus dominants: ce sont les passions de l'ordre le plus bas. Par exemple, au besoin de bien-être correspond la *sensualité*;

au besoin d'aliments, la *gourmandise;* au besoin de mouvement, d'activité physique, la *brutalité;* au besoin de repos, la *paresse;* à l'instinct de propriété, l'*avarice;* à l'instinct de conservation, la *lâcheté*...

Les inclinations spirituelles deviennent aussi des passions : l'amour propre devient l'*orgueil;* l'émulation devient l'*envie;* le besoin de dominer, la *tyrannie,* l'ambition, l'esprit d'*intrigue*, etc.

On le voit, les passions de ce premier groupe sont de beaucoup les plus nombreuses; de là, sans doute, la mauvaise réputation des passions en général.

Passions sociales : sympathie, amour maternel.— Les inclinations *sociales*, cependant, il ne faut pas l'oublier, peuvent aussi se changer en passions. La sympathie en général devient la passion de l'amour en général, toutes les fois qu'elle affecte une allure violente, passionnée. L'amour maternel, par exemple, calme à l'ordinaire, quand rien ne le contrarie, éclate en une passion vive dès que l'enfant court quelque danger; ainsi, pour tous les cas. L'*amour* proprement dit est la passion principale de ce groupe. On pourrait citer aussi le *chauvinisme**, qui est le patriotisme passionné.

Passions supérieures : amour du beau, du bien, prosélytisme*. — Enfin, les *inclinations supérieures* exaltées prennent de même la forme de la passion. Le cas est plus rare à mesure qu'on s'élève à des affections d'un ordre plus élevé, mais il s'offre encore. Par exemple, nous voyons l'amour passionné de la vérité faire les grands savants, l'amour passionné du beau inspirer les grands artistes, l'amour passionné du bien, conduire aux dévouements sublimes; enfin, le prosélytisme*, religieux, susceptible de prendre une extension immense et d'entraîner aux grandes entreprises de propagande et au martyre, n'est autre chose que l'amour du divin, porté à son suprême degré.

Classification des passions d'après leur nature et leur direction. Amour. — Haine. — (*Distinction de Bossuet**). — Considérées en elles-mêmes, d'après leur

nature et leur direction, les passions se ramènent toutes à deux : l'*amour* et la *haine*. A quelqu'objet que la passion s'attache, on aime toujours passionnément ou on déteste de même.

Bossuet* proposait de faire de cette considération le principe de la classification des passions et de compter : 1° les passions *concupiscibles**, c'est-à-dire celles dont la nature est de désirer leur objet ;

2° Les passions *irascibles**, dont l'essence est de s'irriter contre les obstacles.

Mais il n'y a pas là, selon nous, une véritable classification, parce que toutes les passions, sans exception, affectent ces deux formes, non seulement tour à tour, mais en même temps. En effet, prenons telle passion qu'on voudra, l'avarice, par exemple. L'avarice consiste à aimer passionnément son bien, à en désirer ardemment la conservation et l'accroissement ; mais l'avare a aussi une haine profonde de tout ce qui le menace dans sa possession ; d'où résulte une violente colère contre ceux dont il redoute les empiètements, dont il craint la compétition : la colère est donc liée à l'amour même et en résulte ; or la colère est une passion irascible*, s'il en fût. — Ainsi amour et haine sont plutôt des effets généraux de passions que des passions particulières.

Passions nées d'émotions dominantes ou passions dérivées. Ex. : colère, peur, etc. — Nous avons déja vu que les émotions peuvent devenir des passions, lorsqu'elles sont très violentes, fréquemment répétées, et lorsqu'elles deviennent des dispositions permanentes du sujet à retomber dans les mêmes états. On pourrait presque dire alors qu'elles sont devenues *chroniques*, à la manière de certaines maladies.

La colère nous semble être tout-à-fait de ce genre, quand elle est une véritable passion : *être colère* c'est avoir une disposition permanente à s'abandonner au sentiment de la colère. La soif de la vengeance est, de même, la prédominance du sentiment de la rancune ; et

la peur n'est autre chose que le sentiment de la crainte devenu habituel, permanent, de plus en plus irréfléchi.

En résumé, quelle que soit la passion que l'on ait à considérer, elle viendra, croyons-nous, se ranger d'elle-même dans l'une de ces trois catégories. Elle aura toujours pour objet ou nous-même, ou les autres, ou un bien supérieur; elle sera toujours, au fond, de la nature de l'amour ou de la nature de la haine, à quelqu'objet qu'elle s'applique; ou bien enfin ce sera un sentiment souvent éprouvé, devenu peu à peu exclusif et prédominant.

II. **Importance morale des passions : Elles sont la source des plus grands maux.** — Les passions jouent un grand rôle dans la vie des hommes et figurent au premier chef dans leur moralité. Elles sont certainement la source des plus grands maux et des plus grands désordres moraux. En effet, elles sont essentiellement un trouble profond de l'être tout entier, et notamment de la raison. L'être passionné perd le gouvernement de lui-même, devient de moins en moins apte à délibérer, par conséquent, sa qualité de personne morale s'altère et diminue de plus en plus.

Quand la passion est mauvaise, il n'est pas de méfait dont on ne devienne capable sous son action, et cela bientôt sans scrupules et sans remords, puisqu'il est de l'essence de la passion de nous ôter jusqu'au pouvoir de réfléchir et de juger. C'est ce qui fait dire à Bourdaloue*: « Quand Dieu a voulu punir les hommes, et les plus grands, il n'y a point employé de plus grand châtiment que de les livrer à leurs passions. » Châtiment en effet, car en même temps qu'elles enfantent le désordre moral, elles amènent ce qui en est inséparable, le trouble de la conscience, et tôt ou tard celui de la vie entière, par conséquent la perte du bonheur.

Elles sont aussi la source des plus grands biens : Comment? — Jugements opposés des moralistes* sur les passions. — Mais les passions sont aussi la cause des plus grands biens, et on a dit avec raison que rien de

grand ne se ferait sans elles, que tout ce qu'il y a de meilleur dans la vie humaine, la science, l'art, la vertu, le dévouement aux autres, aux grandes causes, etc., vient de ce qu'on aime passionnément quelque chose. La classification que nous venons de voir nous explique à merveille ces jugements si différents portés par les moralistes* sur les passions. La plupart du temps on les flétrit, on les regarde comme les pires ennemis de la moralité et du bonheur : c'est avec raison, car, alors on songe aux passions inférieures, aux passions corporelles surtout, qui nous dégradent en faisant prédominer en nous les mouvements inférieurs de la sensibilité ; et ce sont de beaucoup les plus fréquentes.

On dirait en effet que sur nos âmes règne une sorte d'inertie naturelle, analogue à celle qui, pour les corps, résulte de la loi de la gravitation*, et qu'il est aux âmes comme aux corps plus facile de déchoir et de tomber, que de s'élever. Une pente naturelle, si nous n'y prenons garde, nous fait tendre à redescendre vers l'animalité.

Il y a des passions nobles, et même les mauvaises ne sont pas toutes condamnables sans réserve : orgueil, mépris, indignation..., etc. — D'autre part, les moralistes* qui ont fait l'apologie* de la passion et qui ont déclaré qu'une âme sans passion serait une âme morte, dont on n'obtiendrait jamais rien de bon, ont raison aussi. Ceux-là songent à l'amour passionné des hommes les uns pour les autres et pour les choses supérieures. Il y a en effet des passions nobles. Et ce n'est pas tout ; même les mauvaises ne sont pas toutes, ni toujours, condamnables sans réserve.

Par exemple, l'orgueil, qui n'est qu'une exagération du sentiment de l'honneur et de la dignité, devient souvent un auxiliaire admirable de la moralité. Sans doute, quand il prédomine il faut le réprimer; mais, un peu d'orgueil, de légitime fierté est pardonnable, et nous rend même de grands services, en nous aidant à nous tenir debout dans la voie du bien. en nous gar-

dant de certaines chutes. Rappelons-nous les vers du poète :

> L'orgueil, c'est la pudeur des femmes, la constance
> Du soldat dans les rangs, du martyr sur la croix.
> L'orgueil, c'est la vertu, l'honneur et le génie,
> C'est ce qui reste encor d'un peu beau dans la vie,
> La probité du pauvre et la grandeur des rois.
>
> (Musset*.)

Le mépris, la colère, l'indignation peuvent de même avoir leur grandeur, être un stimulant précieux dans notre vie. Il faut savoir éprouver...

> ...Ces haines vigoureuses
> Que doit donner le vice aux âmes vertueuses.
>
> (Le *Misanthrope*, acte I, scène I.)

Il ne faut pas que notre indulgence et notre bienveillance aillent jusqu'à trouver tout bon. Il y a des choses qu'on doit savoir détester franchement et vivement, des indignations qu'il faut éprouver, non seulement pour s'écarter soi-même de ce qui est souillé, mais encore pour remettre dans la bonne voie ceux qui se sont égarés, pour leur faire sentir leur bassesse et leur inspirer le dégoût de leur conduite.

Par conséquent, même les passions qui ne sont pas bonnes (et aucune ne l'est absolument, puisque par définition elles sont le développement exclusif et violent de certaines inclinations) rendent des services, contribuent à faire la vigueur et la vitalité de l'âme. Il serait donc injuste, ou tout au moins d'une philosophie très superficielle, de les traiter toutes en ennemies.

La passion et la responsabilité. — Mais laissent-elles subsister la responsabilité morale? Car enfin, si elles la suppriment tout-à-fait, c'est un mal absolu; elles n'ont plus de caractère moral, on ne peut ni les louer, ni les blâmer, et elles sont simplement analogues à des maladies qu'il faut soigner. Platon* et Socrate* étaient de cet

avis. Ils croyaient que tout homme ferait le bien s'il le voyait clairement, que « nul n'est méchant volontairement. » Les coupables, à leurs yeux, étaient des aveugles et des malades.

Difficulté. Solution. — En est-il ainsi? La question est difficile. Il semble cependant que la réponse suivante pourra paraître satisfaisante à quiconque admet à la fois la puissance des passions et l'existence de la liberté.

Quand la passion est formée, elle est un tyran pour nous; l'être passionné ne s'appartient plus, il est esclave, « il est agi » suivant l'expression de Malebranche*; quand sa passion est au paroxysme*, il n'a plus même le pouvoir de juger, il ne peut plus ni délibérer ni réfléchir; donc il est, à ce moment, presque entièrement irresponsable.

En fait, ne voit-on pas les tribunaux montrer une grande disposition à accorder le bénéfice des circonstances atténuantes pour un crime commis sous le coup de passions violentes, telles que la colère, la jalousie, etc., comme pour les méfaits accomplis sous l'empire d'une idée fixe et de la folie? Et c'est avec raison, car, dans de tels cas, la responsabilité n'est certainement plus entière.

Mais, il ne faut pas l'oublier, ce que la responsabilité perd d'un côté, elle le regagne de l'autre. Si l'on n'est pas absolument responsable des effets de la passion une fois triomphante, on l'est toujours plus ou moins de l'avoir laissé naître et laissé grandir. Ainsi, pour l'ivrogne, chez qui l'amour du vin est devenu irrésistible, on peut invoquer les circonstances atténuantes; on lui pardonnera soit son entrée au cabaret quand il se trouve passer devant la porte, soit les folies qu'il fait dans l'état d'ivresse. Mais personne n'admettra jamais qu'il n'a dépendu de lui à aucun degré ni à aucun moment de sa vie de se livrer ou non à la boisson, de contracter ou non cette passion!

Rappelons-nous les circonstances qui ont fait naître sa passion, nous verrons qu'il en est, à la vérité, qui ne

dépendent pas de lui, mais qu'il est responsable des autres. Les circonstances atténuantes lui devront être accordées, moralement parlant, seulement dans la mesure où la passion s'est formée et a grandi à son insu. Quant aux juges, dans bien des cas, ils ne peuvent être d'une équité parfaite, ne pouvant se prononcer d'une manière infaillible sur ce que l'inculpé a pu ou n'a pas pu, a voulu ou n'a pas voulu dans le fond de sa conscience. Ils se placent alors au point de vue de la société, qui les a investis du pouvoir de punir, et ils se décident pour la sévérité ou l'indulgence, selon ce que demande l'intérêt public, selon que le coupable et la faute paraissent compromettre plus ou moins la sécurité sociale.

Dans l'absolu, où nous nous plaçons par hypothèse, c'est-à-dire dans la justice de Dieu même, les circonstances atténuantes sont exactement et infailliblement connues, et la responsabilité remonte de la faute isolée à l'origine même de la passion, au moment ou a commencé pour l'individu l'intervention de la volonté.

Responsabilité répartie sur toute la vie, sur les parents, sur les maîtres. — Si la responsabilité du coupable ne commence qu'avec la complicité de sa volonté, la responsabilité est répartie : 1° sur toute la vie de l'individu que l'on considére ; 2° sur ses parents, ses maîtres, etc.

Sa responsabilité n'est peut-être jamais absolue pour une faute particulière à un moment donné, puisque cette faute tient toujours à mille causes, dont beaucoup ne dépendent pas de lui. Mais la vie d'un homme, considérée dans son ensemble, est, après tout, son œuvre à lui plutôt que l'œuvre d'aucun autre ; par conséquent, il en est responsable pour sa grande part ; seulement il doit être jugé sur sa vie entière.

Et puisque l'hérédité *, la première éducation, les compagnies qu'on a fréquentées, les conversations qu'on a entendues, puisque toutes ces circonstances contribuent à la formation de nos passions avant l'intervention de [illegible] il s'ensuit que la responsabilité s'étend

encore et se répartit sur nos parents et nos maîtres, sur tous ceux qui nous approchent et qui ont quelque action sur nous. C'est surtout dans l'enfance que les fréquentations et les contacts peuvent avoir les plus grands résultats, en bien comme en mal: de là cette belle parole du poète latin : « Le plus profond respect est dû à l'enfance ».

III. **Nécessité et moyens de régler nos passions. — Il faut les régler, non les étouffer. Pourquoi ?** — De ce qui précède, il résulte qu'on doit régler les passions et non les étouffer. On doit les régler dans leur croissance et leur développement, vu les dangers qu'elles nous font courir; mais la tentative de les détruire serait chimérique et, cela fût-il possible, ce serait un mal absolu. Une âme inerte, sans passions, que rien ne toucherait vivement, serait une âme médiocre et diminuée, qui n'atteindrait jamais toute la valeur qu'elle doit avoir. Et la raison même y perdrait; car « la raison sans les passions serait presque un roi sans sujets. » (Diderot*.) En effet, qu'aurait à faire la raison, sur qui exercerait-elle son empire si elle n'avait pas à mettre l'ordre dans ce monde des passions indisciplinées et remuantes ? C'est cela même qui est sa raison d'être et doit être son œuvre. Les passions sont la vie de l'homme. Laissées à elles-mêmes, désordonnées et déréglées, elles nous ramènent vers l'animalité; mais disciplinées par la raison elles sont des auxiliaires utiles pour le bien, elles font pour leur part le prix et la beauté de la vie.

Puisque toutefois les passions les moins bonnes sont sujettes à prédominer, il faut à tout prix nous tenir en garde contre elles : cherchons donc ce que peut nous apprendre la théorie quant aux moyens pratiques d'agir sur les passions, de contenir les unes et d'exciter les autres.

Appel à la raison et à la volonté. — La première pensée qui nous vient, la plus souvent exprimée à ce sujet et, à tout prendre, la plus juste, c'est qu'il faut faire appel

contre les passions à la raison et à la volonté. Il le faut, qu'il s'agisse de nos propres passions à contenir et à dominer, ou de celles des autres à manier et à conduire.

Efficacité bornée du raisonnement, même quand il s'agit de nous-mêmes, plus encore quand il s'agit des autres. — Dans tous les cas, un appel à la raison et à la volonté est un excellent hommage rendu à la nature raisonnable de l'homme; mais il ne serait pas toujours prudent de compter outre mesure sur l'efficacité du raisonnement contre la passion. Quand il s'agit de nous-mêmes, les raisons, que nous nous donnons à grand'peine, manquent souvent de nous convaincre. Combien donc ne seront-elles pas insuffisantes quand nous nous adresserons aux autres ! Pendant que nous cherchons à leur faire entendre le langage de la raison, leur imagination voyage; ils ne prêtent à nos discours qu'une oreille distraite; ou bien, s'ils nous écoutent, ils pourraient nous répondre comme le personnage de Molière :

Il est vrai : ma raison me le dit chaque jour;
Mais la raison n'est pas ce qui règle l'amour.

(*Misanthrope.*)

Appel à la fierté, le plaisir de se vaincre. — L'appel à la fierté est parfois plus efficace que le raisonnement; la fierté, étant une forme de l'amour-propre, est un de nos sentiments les plus profonds et les plus vifs, et nous savons que, s'il est une manière infaillible d'agir sur les sentiments, c'est par les sentiments. « Le plaisir d'être « maître de soi et de ses passions, dit Bossuet*, doit être « balancé avec celui de les contenter, et il emportera le « dessus, si nous savons comprendre ce que c'est que « la liberté. »

Si donc la première éducation, saine et forte, a permis a la fierté de se développer, ce sentiment se trouvera être d'un véritable secours contre les passions basses,

qui seraient pour nous un sujet de honte. C'est souvent un moyen de se rattraper soi-même sur la pente et d'y arrêter les autres, que de se rappeler ou de leur rappeler ce qu'on est, ce qu'on veut être, et où l'on va.

La passion est une habitude ; il faut s'en défaire comme d'une habitude ; c'est-à-dire, créer de nouvelles associations d'idées et de sentiments. — Les passions et l'éducation. — Enfin la passion est une habitude, il faut donc la traiter comme telle; c'est-à-dire, qu'il faut substituer à certaines habitudes d'esprit et de cœur, à certaines associations d'images, d'idées et de sentiments, d'autres habitudes, d'autres associations. Mais quels sont les moyens à employer? Leibnitz* semble avoir dit ce qu'on peut dire de mieux sur ce point, dans cette belle page de ses *Nouveaux Essais* :

« L'Etat a pour fondement l'éducation des hommes « libres... Cette éducation doit être réglée en sorte qu'on « se rende les vrais biens et les vrais maux autant sen- « sibles qu'il se peut, en revêtissant les notions qu'on « s'en forme des circonstances plus propres à ce dessein; « et un homme fait, à qui manque cette excellente édu- « cation, doit commencer plutôt tard que jamais à cher- « cher des plaisirs lumineux et raisonnables, pour les « opposer à ceux des sens qui sont confus, mais tou- « chants......

« Ainsi, lorsqu'un homme est dans de bons moments, « il doit se faire des lois et des règlements pour l'avenir, « et les exécuter avec rigueur, s'arracher aux occasions « capables de corrompre, ou brusquement, ou peu à peu, « selon la nature des choses. Il lui faut profiter de ces « bons mouvements, comme de la voix de Dieu qui nous « appelle, pour prendre des résolutions efficaces,.. pour « prendre cette accoutumance d'agir selon la raison, qui « rendra la vertu agréable et comme naturelle. Un voyage « entrepris tout exprès guérira un amant ; une retraite « nous tirera des compagnies qui entretiennent dans « quelque mauvaise inclination. François de Borgia*, « général des jésuites, qui a enfin été canonisé, étant

« accoutumé à boire largement lorsqu'il était homme « de grand monde, se réduisit peu à peu au petit pied, « lorsqu'il pensa à la retraite, en laissant tomber chaque « jour une goutte de cire dans le bocal qu'il avait cou- « tume de vider. — A des sensibilités dangereuses, on « opposera quelqu'autre sensibilité innocente, comme « l'agriculture, le jardinage ; on fuira l'oisiveté ; on « ramassera des curiosités de la nature et de l'art ; on « fera des expériences et des recherches ; on s'engagera « dans quelque occupation indispensable, si on n'en a « point, ou dans quelque conversation ou lecture utile « et agréable...... Mais, il ne s'agit pas de donner des « préceptes.... ou des directions et adresses spiri- « tuelles ; c'est assez qu'en considérant le procédé de « notre âme, on voye la source de nos faiblesses, dont la « connaissance donne en même temps celle des re- « mèdes. »

(*Nouveaux essais*, livre II, § 35.)

Il faut profiter des bons mouvements. — Nous le voyons, il faut profiter des intervalles, des relâches de la passion, des bons mouvements de l'âme ; il faut se faire alors des règles de conduite et s'engager sur l'honneur à les suivre.

Faire diversion et chercher des distractions. — Il faut aussi faire diversion à la passion, chercher des distractions, entreprendre au besoin des voyages. Malheureusement, la plupart du temps on emporte la passion avec soi : c'est d'elle surtout qu'on peut dire qu'elle « monte en croupe et galope avec nous. » Mais en l'éloignant de son objet, en la transportant sans cesse sur de nouvelles scènes, on peut finir par la changer, surtout si l'on est sensible aux grands spectacles de la nature, car rien n'est aussi propre à élever très haut nos pensées.

Procéder graduellement. — Donner un autre aliment à l'activité. — Opposer passion à passion. — Dans tous les cas, procéder graduellement est le moyen le plus certain de réussir. Celui qui prend une passion

à la gorge pour la combattre sera vaincu souvent dans la lutte; car la passion s'exaspère au lieu de céder, et si elle triomphe, notre chute alors devient irrémédiable.

Leibnitz* conseille la désuétude graduelle* : il faut donner un autre aliment à l'activité et au cœur. N'espérons pas substituer brusquement à cette fièvre, à ce grand débordement de la passion le calme absolu et l'inactivité ; cela n'est point possible. Il y a là une énergie surexcitée, dont on peut changer la direction, mais qu'il est difficile de réduire à néant. On s'exposerait à voir la passion changer de nature, reparaître sous quelque autre forme plus dangereuse. Ce qu'il faut essayer, selon l'avis de Pascal*, c'est de substituer une passion à une autre. La raison doit en prendre son parti : le vrai remède à la passion, ce n'est pas la raison froide, c'est une autre passion.

Avec l'enfant, il y a des règles particulières à observer.

Règles particulières à observer avec l'enfant : la vigilance vaut mieux que la répression et les conseils. — La vigilance vaut mieux que la répression et les conseils. Il faut entourer de soins le petit enfant, tout faire pour qu'il grandisse en parfaite santé morale ; cela dispense des récriminations tardives et des reproches inutiles. Épargner aux enfants les occasions de chute, veiller sur leur conduite en évitant qu'ils soupçonnent même votre surveillance, éloigner de leur vue les mauvais livres, les mauvais spectacles, prendre garde aux compagnies qu'ils fréquentent, ne se permettre en leur présence que des conversations convenables, ne leur donner que de bons exemples, leur inspirer aussitôt que possible le sentiment de leur responsabilité; en un mot, favoriser et diriger leur croissance morale de façon qu'ils soient sains et forts quand viendra l'heure des passions; voilà l'œuvre d'une éducation bien conduite.

Lorsque l'enfant ainsi élevé sentira les premières at-

teintes des passions, il sera suffisamment armé pour y résister, et, instruit comme il convient, il trouvera dans son caractère même et dans son esprit, soit la force de s'en défendre, soit la sagesse de les régler.

Nécessité de respecter toujours sa pudeur et de lui laisser l'estime de soi-même. — Quoiqu'il faille souvent, pour cela, savoir, à mesure que l'enfant grandit, lui témoigner une rude franchise et tâcher d'obtenir de lui une franchise parfaite, néanmoins, on fera bien de respecter toujours sa pudeur (au sens le plus large du mot), c'est-à-dire de ne pas lui ôter l'estime et le respect de lui-même.

Dire à un enfant les risques qu'il court, lui montrer où il va, lui donner des exemples vivants, peut, à un moment donné, devenir nécessaire. Un père ne doit pas y manquer, le cas échéant : l'emploi des remèdes violents et du fer rouge est quelquefois utile en médecine. Mais il faut prendre garde, par une franchise brutale, indélicate et prématurée, de faire soi-même connaître à l'enfant le mal qu'il ne soupçonnait pas. — Il faut de la mesure jusque dans ce qu'on fait pour obtenir les aveux de l'enfant. Si on provoque sans cesse sa franchise, si on l'amène trop souvent à des aveux spontanés*, il s'y accoutumera comme à toute autre chose, et finira par trouver tout simple d'avoir à avouer des fautes commises : bientôt peut-être, ne rougissant plus de les confesser, il ne rougira plus de les commettre. Par exemple, s'il est gourmand, il prendra son parti de l'être et sera prêt à l'avouer sans honte ni repentir. Prenons garde qu'un moment ne vienne où il soit tout habitué et tout résigné à se regarder comme un mauvais sujet. On est perdu sans retour, le jour où, en se regardant dans son miroir, on a pris son parti d'y voir un vaurien. « Il y a une petite pudeur qui vaut mieux qu'une grande franchise, » est une sage parole. Respectons cette pudeur, cette délicatesse morale qui est encore la meilleure sauvegarde.

Conclusion. — On ne peut d'ailleurs donner à cet

égard de règles fixes : il faut tenir compte du naturel de l'enfant, de ses inclinations particulières, et agir, en toutes circonstances, avec un scrupule et un tact infinis. Mais ces deux règles générales dominent, en ce point, toute la théorie de l'éducation, et il ne faut jamais les perdre de vue : 1° épargner avant tout et le plus possible à l'enfant les occasions de chute ; 2° dans la répression de ses fautes, lui laisser toujours autant qu'on le peut, l'estime et le respect de lui-même.

XXIIe LEÇON

DE L'INTELLIGENCE

De l'intelligence en général. — Tableau d'ensemble des facultés et opérations intellectuelles.

Nous entrons dans l'étude de l'intelligence : définition. — Rapports avec les deux autres facultés.

I. L'intelligence en général. Penser, c'est essentiellement distinguer, puis rapprocher, c'est saisir des différences, puis des ressemblances, en un mot, c'est comparer. — Étymologie des mots penser, juger, comprendre. — Le jugement, acte fondamental de l'intelligence : il consiste dans la perception des rapports ; juger, c'est unir ou séparer. — La vérité et l'erreur. — Esprits justes et esprits faux. — Le travail de l'esprit est, au fond, le même à tous les degrés : idée (terme) ; jugement (proposition) ; raisonnement (syllogisme*). — Le génie. — Analyse et synthèse*.

II. L'activité intellectuelle est une, mais infiniment complexe : l'analyse y distingue plusieurs facultés et opérations ; d'où le tableau suivant :

Intelligence (définition).

Facultés	Opérations	Activité
I. *Facultés d'intuition* ou d'acquisition* par lesquelles l'esprit acquiert spontanément* les premières données et comme les matériaux de la connaissance.	1. *Raison* (définition) . . . 2. *Perception extérieure* (définition). 3. *Conscience* (définition). . (L'attention.)	*Activité instinctive de l'esprit.*
II. *Facultés d'élaboration** par lesquelles l'esprit opérant sur les données intuitives*, les élabore* et les coordonne pour en faire des pensées proprement dites.	1. *Comparaison* (défin.) 2. *Abstraction** (définition). 3. *Généralisation* (défin.). . 4. *Raisonnement* (défin.). — Inductif (défin.). Déductif (défin.).	*Activité réfléchie de l'esprit,* correspondant à la volonté libre.
III. *Facultés de conservation et de combinaison,* par lesquelles l'esprit conserve les connaissances acquises et en tire de véritables créations.	1. *Mémoire* . . . . 2. *Association des idées.* .	*Habitudes* mentales.
	3. *Imagination*	*Inférieure.* *Supérieure* (l'art)

L'expression : Les signes et le langage.

Définition. — Nous entrons dans l'étude de l'intelligence. *L'intelligence est la faculté de penser, c'est-à-dire de connaître et de comprendre.* Connaître se dit des objets. Comprendre se dit des vérités.

Rapports avec les deux autres facultés. — Il est bon de rappeler ici quels rapports étroits existent entre l'intelligence et les deux autres facultés, la volonté et la sensibilité.

L'intelligence préside à la décision volontaire et lui fournit ses motifs. Elle accompagne sans cesse chez l'homme les émotions et les passions, qui même n'existeraient absolument pas si elles n'étaient plus ou moins *conscientes.* Réciproquement, la volonté exerce son empire sur l'intelligence, qui par elle devient attentive et infiniment plus puissante. La sensibilité agit aussi sur la pensée ; car on voit beaucoup plus clair, on pense beaucoup plus vivement, quand le cœur est intéressé.

I. **L'Intelligence en général.** — Considérons d'abord la nature de l'intelligence en général, c'est-à-dire l'essence même de la pensée. Nous verrons ensuite comment notre pensée exécute plusieurs opérations dis-

tinctes, et dans quel ordre peuvent se ranger ces opérations.

Penser, c'est essentiellement distinguer puis rapprocher ; c'est saisir des différences, puis des ressemblances ; en un mot, c'est comparer. — Penser, c'est essentiellement lier, enchaîner des idées en jugements, des jugements en raisonnements ; mais en dernière analyse, penser c'est d'abord distinguer ou discerner, puis rapprocher ; c'est saisir des différences d'abord, puis des ressemblances ; en un mot c'est comparer.

Tout le monde sait qu'un même objet uniforme, simple, regardé d'une manière continue, sans qu'il se produise aucun changement ni dans l'objet, ni dans l'intensité de l'attention, ne peut être contemplé bien longtemps sans que la pensée s'éclipse et que la conscience disparaisse. Les sujets particulièrement susceptibles tombent dans le somnambulisme * par le seul fait de regarder fixement la lumière d'une bougie. Le bercement régulier, continu, surtout accompagné d'un chant monotone, endort infailliblement. Si un fil continu, d'une grosseur parfaitement uniforme, glisse entre nos doigts, sans qu'à aucun moment nous le serrions plus qu'à un autre, sans qu'aucune différence se présente dans sa contexture *, nos doigts ne tarderont pas à devenir insensibles au mouvement du fil, au point de ne plus nous apprendre ni s'il est mobile, ni dans quel sens il se meut ; mais qu'il s'y trouve un nœud et que ce nœud passe entre nos doigts, il y aura immédiatement secousse et réveil de la conscience. C'est donc le contraste qui fait réapparaître la pensée distincte.

Quelque objet que l'on considère, on verra que le connaître, c'est tout d'abord le distinguer de ce qui n'est pas lui ; le distinguer plus ou moins grossièrement ou délicatement par les sens, puis par la pensée réfléchie, lui assigner sa place dans une classification, le rapporter au groupe dont il fait partie.

Cette action de distinguer le dissemblable se complète immédiatement, nécessairement, par l'action inverse de

mettre ensemble le semblable, de réunir ce qui est analogue. Par exemple, si ce même fil dont j'ai parlé offre plusieurs nœuds à la suite les uns des autres, à mesure qu'ils passent entre mes doigts, je reconnais la même impression que j'ai éprouvée au passage du premier; tous ces états, se ressemblant, font dans la conscience une même impression, par conséquent vont se grouper ensemble dans mon esprit et y former une seule catégorie. De même, les intervalles continus pendant lesquels le fil glisse sans secousses sont perçus : 1° comme distincts des impressions que cause le passage des nœuds, 2° comme analogues entre eux; si bien que la distinction se complète immédiatement par l'identification*.

Tel est dans tous les cas le mécanisme de la pensée; elle va toujours distinguant et unissant, séparant le divers et unifiant l'identique*.

Étymologie des mots penser, juger, comprendre. — L'étymologie des mots désignant les grandes opérations de l'esprit marque en général cette nature de la pensée, et montre bien que l'acte fondamental de l'intelligence est essentiellement une comparaison. *Penser* veut dire *peser* (pensare) c'est-à-dire *discerner* (discerner ce qui est plus lourd de ce qui l'est moins).

Le mot *juger* vient de *judicare* qui veut dire *prononcer sur le droit*, c'est-à-dire reconnaître dans un cas donné la culpabilité ou la légalité d'une action, par conséquent *distinguer* si elle est innocente ou coupable.

Comprendre veut dire *saisir ensemble, embrasser*, ce qui indique très bien le travail le plus élevé de la pensée : il consiste, après la perception des différences, laquelle nous donne une multiplicité d'idées, à rapprocher ces idées, à les lier entre elles, à les enchaîner pour en faire un tout dans l'esprit.

On a pu comparer le travail de la pensée à celui d'une aiguille enfilée, qui, d'elle-même, spontanément*, réunirait des perles éparses de façon à en former un collier.

L'esprit, en effet, se promenant pour ainsi dire au milieu de la diversité des choses, a pour tâche essentielle de mettre l'unité dans cette diversité, et de relier les idées entre elles.

Le jugement, acte fondamental de l'intelligence. Il consiste dans la perception des rapports. Juger, c'est unir ou séparer. — L'acte fondamental de l'intelligence; c'est le jugement; il consiste toujours dans la perception des rapports des choses. Juger, c'est affirmer que deux idées se conviennent ou ne se conviennent pas. Dans le premier cas on les unit : le jugement est affirmatif; dans le second cas, on les sépare : le jugement est négatif.

La vérité et l'erreur. — La vérité et l'erreur sont la conformité ou la non-conformité de nos jugements avec la réalité. Il y a vérité quand nous lions les idées dans notre esprit exactement comme les choses sont liées dans la réalité. Il y a erreur dans le cas contraire.

Esprits justes et esprits faux. — Les esprits justes sont ceux qui, soit naturellement, soit par l'effet d'une heureuse éducation, enchaînent habituellement leurs idées d'une manière conforme à la vraie nature des choses, affirmant ou niant comme il convient, c'est-à-dire selon que ces choses ont entre elles des rapports de convenance ou de disconvenance. — Les esprits faux sont ceux qui jugent à contre sens, qui d'habitude affirment de bonne foi une relation entre des choses qui n'en ont point, une convenance entre des idées qu'on ne peut logiquement unir, ou inversement.

Le travail de l'esprit est, au fond, le même à tous les degrés : idée, jugement, raisonnement. — Le travail de l'esprit est toujours le même à tous les degrés. Il y a pour ainsi dire trois moments dans la marche de la pensée :

1° L'esprit conçoit l'*idée;*

2° L'esprit conçoit le rapport de deux idées et l'énonce ; c'est le *jugement proprement dit;*

3° L'esprit rapproche entre eux plusieurs jugements

et les enchaîne, en allant du connu à l'inconnu, c'est le *raisonnement*.

Tout le travail de l'esprit se ramène à ces opérations.

Une simple idée s'exprime par un terme détaché, unique, le plus souvent par un nom commun, exemple : homme, cheval, livre. On ne doit donc pas dire, rigoureusement parlant, qu'une idée est vraie ou fausse : elle est dans l'esprit ou elle n'y est pas, voilà tout ; il n'y a de vrai ou de faux que le jugement.

Dans le jugement il y a toujours affirmation (car la négation même se ramène à une affirmation), et le verbe, qui marque l'affirmation, sert de lien entre deux idées exprimées ; exemple : *les hommes sont mortels*. Ce qui est vrai ou faux, c'est le jugement, selon qu'il affirme la convenance ou la disconvenance de choses qui réellement se conviennent ou ne se conviennent pas.

De même que le jugement s'exprime par la proposition, qui est une liaison, un arrangement d'idées, de même le raisonnement qui est une liaison de jugements s'exprime par un arrangement de propositions. Il faut au moins trois jugements, donc trois propositions, dans un raisonnement complet ; exemple : le vice est dégradant ; le mensonge est un vice ; donc le mensonge est dégradant.

Ce raisonnement s'appelle syllogisme *.

Répétons-le, dans ces trois actes successifs de l'esprit, qui diffèrent infiniment en complexité, le travail est toujours le même : on distingue le dissemblable et on lie ensemble le semblable. — Former une idée, c'est se faire dans l'esprit une représentation à laquelle on attache un terme, et sous laquelle viennent se ranger toutes les représentations ou perceptions analogues. Si, après avoir formé dans mon esprit l'idée d'homme, je vois des hommes, quelque différents qu'ils soient de race ou de couleur, je vois clairement qu'ils ont plus de ressemblance avec ce groupe qu'avec tout autre, et qu'ils peuvent être désignés par le même terme. — De même, l'on juge que l'homme est mortel, on prononce qu'il

est du groupe des êtres dont l'existence est éphémère* : juger est toujours une manière de classer. — Qu'est-ce enfin que raisonner, sinon coordonner des jugements?

Le Génie.— Le génie scientifique et philosophique, qui est la plus haute manifestation de la pensée, a été défini : la faculté d'apercevoir les rapports lointains des choses. En effet, l'homme de génie, le savant aperçoit des analogies que personne ne voyait, et saisit des différences où le vulgaire n'en soupçonne pas. Ainsi Gœthe*, qui avait surtout le génie poétique, a eu une vue de génie scientifique, lorsque, en considérant le squelette d'un mouton, il a émis cette idée, que la tête n'était que la dernière vertèbre très développée. Il identifiait* de la sorte des choses dont personne n'avait soupçonné la parenté avant lui.

Analyse et synthèse*. — En logique, nous verrons que les deux grandes opérations fondamentales dans tout travail intellectuel sont l'analyse et la synthèse*; l'analyse qui consiste à diviser le composé pour aller au simple; la synthèse* qui consiste à recomposer le tout en remettant en place les éléments.

En tous genres de recherches, l'esprit n'avance pour ainsi dire que par ces deux mouvements alternants : l'analyse et la synthèse*; il procède constamment à la division des difficultés et à la reconstruction des ensembles. Aussi y a-t-il deux espèces de savants : les uns d'un esprit analytique, qui excellent dans les recherches minutieuses, les autres qui excellent à embrasser d'un regard d'ensemble et à coordonner tout le travail accompli jusqu'à eux, à orienter pour ainsi dire la pensée au milieu des faits épars et des vérités de détail.

II. **L'activité intellectuelle est une, mais infiniment complexe.** — L'activité intellectuelle est une, mais elle s'applique à des objets si divers et elle a tant de ressources, qu'il est impossible de ne pas la subdiviser, la fragmenter, pour l'étudier.

L'analyse y distingue plusieurs facultés ou opérations : d'où le tableau suivant. — L'analyse y dis-

II. TABLEAU D'ENSEMBLE DES FACULTÉS

I. **Facultés d'intuition * ou d'acquisition** par lesquelles l'esprit acquiert spontanément* les premières données et comme les matériaux de la connaissance.	1° RAISON.................. 2° PERCEPTION EXTÉRIEURE.... 3° CONSCIENCE...............
	La perception et la conscience
II. **Facultés d'élaboration*** par lesquelles l'esprit, opérant sur des données intuitives *, les élabore * et les coordonne pour en faire des pensées proprement dites.	1° COMPARAISON............. 2° ABSTRACTION.............. 3° GÉNÉRALISATION.......... 4° RAISONNEMENT ....
III. **Facultés de conservation et de combinaison** par lesquelles l'esprit conserve les connaissances acquises et en tire de véritables créations.	1° MÉMOIRE................. 2° ASSOCIATION DES IDÉES..... (C'est moins une faculté qu'une loi générale de la pensée.) 3° IMAGINATION....... ....

EXPRESSION : les SIGNES et le LANGAGE.

ET OPÉRATIONS INTELLECTUELLES.

aculté fondamentale; — elle est moins une faculté de l'esprit que l'esprit lui-même, avec sa constitution native et originelle, et muni des principes sans lesquels la pensée serait impossible.	*Activité instinctive de l'esprit.*
aculté de connaître le monde extérieur et les qualités des objets par les sens.	
'aculté par laquelle l'esprit est informé de ce qui se passe en lui-même.	

ıt lieu tantôt avec, tantôt sans ATTENTION.

pération de l'esprit se concentrant sur les objets et les rapprochant d'une manière active pour en saisir exactement les rapports.		*Activité réfléchie de l'esprit*, correspondant à la volonté libre
pération par laquelle l'esprit considère à part ce qui n'est pas séparé et n'est peut-être pas séparable dans la réalité.		
pération par laquelle l'esprit range les choses multiples en genres et en espèces.		
pération par laquelle l'esprit tire du connu, l'inconnu.	*Inductif*, allant du particulier au général, des faits aux lois. *Déductif*, tirant des conclusions particulières de prémisses plus générales.	

ıculté de penser à nouveau ce qu'on a pensé déjà, en reconnaissant qu'on l'a pensé.	*Habitudes mentales.*
,oi selon laquelle nos conceptions se lient les unes aux autres et reviennent ensemble dans l'esprit.	

'aculté par laquelle l'esprit se représente les objets et les événements absents, voire même absolument fictifs et impossibles.	*Inférieure :* rêve, hallucination, etc. *Supérieure :* créatrice de l'art, compagne et auxiliaire de la raison.

tingue très nettement plusieurs facultés ou opérations fort différentes. On appelle *facultés* intellectuelles les manières de penser très fondamentales : la raison, par exemple, est une faculté. On appelle plutôt *opérations* les applications bien caractéristiques, mais relativement secondaires, des facultés ; exemple : l'abstraction, la généralisation.

XXIIIE LEÇON

DE LA RAISON

Les principes ou vérités premières.

I. La raison, définition et remarque. — Le sensualisme* : sa formule ; réponse de Leibnitz*. — L'empirisme* et la table rase ; réponses (Leibnitz* et M. Ravaisson*). — Rapports de la raison et de l'expérience : aveux de Locke* et de Condillac* ; aveu de Herbert Spencer*. — Caractères des données de la raison : elles sont *à priori*, universelles et impersonnelles, nécessaires, immuables*. Énoncées en formules abstraites, elles s'appellent principes ou vérités premières ; définition et explication. — Adage* scolastique*. — La raison dans le langage commun. — Mot de Fénelon*.

II. Classification des principes : 1° Le principe pratique, régulateur de la conduite ; 2° Les principes spéculatifs, régulateurs de la pensée théorique.

1. *Principe pratique*, en quel sens il est universel, etc.

2. *Principes spéculatifs.*	A. Analytiques.	Principes d'identité, de contradiction, d'exclusion du milieu.	Les axiomes et les sciences exactes.
	B. Synthétiques*.	Principes de raison suffisante, de causalité*, de finalité, d'ordre, de continuité, de moindre action, des indiscernables.	Les sciences de faits.

I. La raison. — Définition. — La raison est la fa-

culté d'intuition qui nous fournit les principes, c'est-à-dire les lois fondamentales de la pensée.

Remarque. — Ce n'est pas une faculté, à proprement parler; c'est l'esprit lui-même, avec sa constitution native, avec ses instincts et ses besoins universels.

Le sensualisme*. — Sa formule. — Le *sensualisme** est une doctrine qui ne reconnaît pas la raison et qui prétend que *toutes nos idées et toutes nos connaissances, sans exception, viennent des sens.*

Réponse de Leibnitz*. — A cette affirmation, Leibnitz* a depuis longtemps répondu : « Oui, tout nous vient des sens; sauf l'esprit lui-même. » Tout ce qui est dans l'entendement, disaient les sensualistes*, y entre par un ou plusieurs sens. Leibnitz* leur répond : « Soit, mais l'entendement lui-même préexiste. Les sens lui apportent des connaissances et des idées, mais il est là pour les recevoir. »

L'Empirisme*. — La table rase. — L'*Empirisme** diffère du sensualisme* en ce qu'il assigne comme origine à toutes nos idées, non plus les sens seulement, mais les sens et la conscience, c'est-à-dire la double *expérience* (de là le mot empirisme*). Mais, comme le sensualisme*, l'empirisme* nie la raison; il affirme qu'avant l'expérience l'esprit est absolument pareil à une table rase, à une page blanche, sur laquelle aucun caractère n'a encore été tracé. Il considère, par conséquent, l'expérience comme le grand, l'unique maître du savoir humain.

Réponses (Leibnitz* et M. Ravaisson*). — Leibnitz*, dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (ce livre est ainsi nommé, parce qu'il est une réponse à l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke*), Leibnitz* répond aux partisans de l'empirisme* : « Non, l'esprit n'est pas une table rase; il a en lui quelque chose de *préformé**; il est comme un bloc de marbre que le marteau du sculpteur viendra façonner, mais dans lequel se trouveraient déjà, tracées par la nature elle-même, des veines et des lignes indiquant la statue. »

Leibnitz* écrit encore : « Les principes de la raison sont aussi nécessaires pour penser que les muscles et les tendons pour marcher, quoique l'on n'y prenne pas garde. » Que de gens, en effet, marchent et courent sans savoir qu'ils ont des muscles et des tendons, ou sans savoir à quoi tout cela sert ! Cependant, ils ne marcheraient pas sans cela. C'est ainsi que, l'immense majorité des hommes pensent sans savoir que la pensée a des lois et des conditions innées, fondamentales ; mais ils ne penseraient pas sans ces mêmes principes dont ils ignorent l'existence.

M. Ravaisson* a dit de même : « Vouloir expliquer la connaissance par l'expérience seule, sans la raison, c'est vouloir expliquer la digestion par l'aliment seul, sans l'estomac, ou la respiration par l'air, sans les poumons. »

Rapports de la raison et de l'expérience — D'après ce qui précède, nous voyons quels sont les rapports de la raison et de l'expérience. C'est bien, si l'on veut, de l'expérience que vient toute la matière de notre savoir, mais à condition que l'esprit soit là pour la façonner, pour lui imprimer sa marque, en un mot, pour la faire nôtre. La raison seule rend possible l'expérience elle-même, et fait que tous les hommes pensent de la même façon, c'est-à-dire peuvent se comprendre, discuter ensemble et se mettre d'accord, malgré la grande diversité de leurs expériences.

Aveux de Locke*, de Condillac* et de Herbert Spencer*. — Pour nous confirmer dans cette conviction nous avons les aveux mêmes des plus grands sensualistes* et des plus grands partisans de l'empirisme* : Condillac*, Locke*, Herbert Spencer*.

Condillac*, dans la première édition de son *Traité des sensations*, représentait l'esprit comme absolument passif, comme recevant les impressions sans même avoir à réagir : mais dans la seconde édition, il convient que la pensée n'apparaîtrait pas si la passivité de l'esprit était absolue, et il avoue que l'esprit réagit contre les impressions du dehors par l'*attention*.

Locke* n'a jamais hésité ni varié sur ce point : l'esprit, selon lui, ne pense et surtout ne s'élève à la science que par l'effort de la *réflexion*.

Mais là se bornent leurs aveux, qui ne sont qu'un acheminement à reconnaître la raison. M. Herbert Spencer*, qui, de nos jours, a repris à la fois la doctrine du sensualisme* et celle de l'empirisme*, va plus loin : Il proclame bien haut que l'enfant naît avec des prédispositions à penser d'une certaine manière et non d'une autre, à reconnaître, par exemple, un axiome la première fois qu'il l'entendra, tout aussi bien que lorsqu'on l'aura énoncé cent fois devant lui. En un mot, M. Spencer* admet qu'il y a quelque chose d'inné* dans la connaissance. Seulement, il soutient que ce qui est inné* actuellement, ne l'était pas à l'origine, mais a été acquis par l'expérience au cours des siècles ; il admet qu'à notre époque il y a des principes dans tous les esprits, mais il prétend qu'ils sont le fruit de l'expérience accumulée d'âge en âge et transmise par l'hérédité*. Cette doctrine sera bientôt l'objet de notre examen : contentons-nous ici de recueillir l'aveu qu'elle contient.

Caractères des données de la raison. — Quels sont les caractères des données de la raison ? Si réellement elles sont essentielles à l'esprit humain, fondamentales, non acquises, il s'ensuit qu'elles devront être : 1° certaines *a priori* ; 2° universelles et impersonnelles ; 3° nécessaires ; 4° immuables*.

Elles sont certaines *a priori*. — Si nous prenons un exemple, nous verrons qu'en effet il y a dans l'esprit certaines données qui ont ces caractères. « Le tout est égal à la somme des parties » voilà un axiome de mathématiques. Évidemment, cette vérité est certaine du premier coup pour tout être pensant, et elle ne le sera pas davantage après de nombreuses expériences. Elle est évidente *a priori*.

Elles sont universelles et impersonnelles. — De plus, on ne saurait imaginer ni une exception à une telle

vérité, ni un esprit à qui elle ne s'impose. Donc, elle est *universelle*, c'est-à-dire valable pour toutes choses, et impersonnelle, c'est-à-dire indépendante des personnes.

Elles sont nécessaires. — Elle est aussi *nécessaire*, car on n'imagine pas, quelque effort que l'on fasse, que le tout puisse ne pas être égal à la somme de ses parties. Or qu'appelle-t-on nécessaire? Ce qui non seulement est, en fait, d'une certaine manière, mais ne pourrait pas ne pas être ainsi.

Elles sont immuables*. — Enfin, elle est immuable* : on ne conçoit pas plus un temps où elle ait été fausse qu'un temps où elle puisse cesser d'être vraie.

Principes et vérités premières. — Définition. — Énoncées en formules abstraites, ces affirmations très simples de l'esprit s'appellent *principes* ou *vérités premières*. Mais elles ne sont pas tout d'abord énoncées en formules, et il est un grand nombre d'esprits pour lesquels elles ne le seront jamais. Qu'importe? Énoncées ou non, ces façons de penser sont partout sous-entendues, partout présentes, que l'on s'en rende compte ou non, comme les muscles et les tendons jouent en tous nos mouvements, que nous sachions ou non l'anatomie. Bien des gens appliquent sans cesse des principes qu'ils n'ont jamais entendu énoncer.

Explication. — Il ne faut pas que ce nom de vérités premières nous abuse et nous fasse croire qu'il s'agit ici d'une priorité chronologique*. Ces vérités ne sont pas premières en ce sens qu'on les énonce avant les autres et que la connaissance humaine débute par là. C'est en qualité, en importance, que ces vérités sont premières; c'est logiquement qu'elles sont antérieures à l'expérience : elles forment la substance même de l'esprit.

Adage* scolastique*. — Les scolastiques* disaient : « Avec ceux qui contestent les principes, on ne discute pas. » Excellent adage*, qui signifie que les principes sont au-dessus de la discussion et du doute, et que, pour discuter, c'est à eux encore qu'il faut se reporter et faire appel.

Mot de Fénelon. — Comme le dit Fénelon*, c'est grâce à eux que les esprits des hommes peuvent communier dans la vérité. « Par la raison, dit-il encore, les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile. »

La raison dans le langage commun. — On voit quels rapports étroits existent, malgré les apparences, entre la raison ainsi décrite par les philosophes et la raison telle qu'on l'entend dans le langage commun. D'ordinaire on entend par raison le bon sens vulgaire, qui fait qu'on pense juste, qu'on se rend aux bons arguments, qu'on se conduit décemment et selon l'usage. Or, la raison, en ce sens habituel et vulgaire, n'est que la traduction de la raison, au sens fort et philosophique, dans les actes de la vie et dans les pensées de chaque instant; en d'autres termes, c'est l'application commune et facile des principes aux choses de la vie.

II. **Classification des principes.** — Les principes ou vérités premières peuvent se ranger en deux groupes : 1° Le principe pratique, régulateur de la conduite; 2° les principes spéculatifs, régulateurs de la pensée.

Le premier sert de fondement à la morale, les autres sont la base des sciences.

1. **Principe pratique. — En quel sens il est universel.** — C'est un de ceux dont l'universalité* et l'immutabilité* ont été le plus contestées; c'est, par conséquent, un de ceux qu'on s'est le plus souvent refusé à regarder comme des principes. En effet, si on l'énonce mal, si on lui donne une forme trop déterminée, il s'élève une foule d'objections. Il est clair qu'il y a très peu de devoirs, peut-être même pas un seul, qui soient entendus tout à fait de même par les hommes de tous les temps et de tous les pays : « Singulière justice, s'écrie Pascal*, qu'une rivière ou une montagne borne! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » — Mais le principe pratique doit s'énoncer sous une forme beaucoup plus générale qu'on ne le dit souvent; et alors il a un caractère rationnel indéniable. Ce principe se

ramène à ceci : *il y a du bien et du mal*, c'est-à-dire l'homme *doit* faire quelque chose et *ne doit pas* faire le contraire. Sans doute, la matière du devoir pourra varier, et l'on en discute ; mais tout le monde est d'accord pour affirmer qu'il faut faire certaines choses et n'en pas faire certaines autres, sous peine d'être un malhonnête homme : personne ne conteste qu'il existe des devoirs, qu'il y ait des actions commandées par la raison et des actions défendues.

2. **Principes spéculatifs.** — Les principes spéculatifs se subdivisent en deux catégories :

A. — **Principes analytiques.** — Les uns, qui sont analytiques[1], ne nous apprennent rien de nouveau, sont de simples tautologies*, ne font qu'énoncer le besoin qu'a l'esprit de rester d'accord avec lui-même et de ne pas se contredire. Ce sont des principes tout négatifs, dont le rôle est d'empêcher la pensée de tomber dans l'absurde.

Ces principes sont :

Principe d'identité. — 1° *Le principe d'identité*, d'après lequel *ce qui est est; le même est le même.*

Principe de contradiction. — 2° *Le principe de contradiction*, qui exprime la même pensée sous une forme négative : *Deux affirmations contradictoires ne peuvent pas être vraies toutes deux ; si l'une est vraie, l'autre est fausse.* En d'autres termes, une même chose ne peut pas à la fois, et sous les mêmes rapports, être et ne pas être. La raison humaine a horreur de se contredire, et c'est ce qui la préserve de l'absurde.

Principe d'exclusion du milieu. — 3° *Le principe d'exclusion du milieu* « une chose est ou n'est pas ; il n'y a pas de milieu entre les deux alternatives. »

Remarque. — Les axiomes appartiennent tous à cet ordre de principes, c'est sur eux que reposent toutes les

1. Ainsi nommés parce que l'attribut s'y tire du sujet-même par analyse et n'ajoute rien à l'idée du sujet. Ainsi « un triangle a trois angles » est un jugement analytique.

sciences exactes, et cela nous explique le caractère de rigueur qui distingue ces sciences.

B. **Principes synthétiques***. — Les principes synthétiques* sont ceux qui nous apprennent du nouveau, c'est-à-dire ceux dans lesquels l'attribut ne répète pas purement et simplement le sujet. Ce sont :

Principe de raison suffisante. — *Le principe de raison suffisante*, qui est le plus général de tous, et d'après lequel : *tout ce qui est ou se fait a sa raison.* Les autres principes du même groupe ne sont guère que des façons diverses d'énoncer ce besoin qu'a l'esprit de trouver à tout des raisons.

Principe de causalité*. — *Le principe de causalité**, qui s'énonce ainsi : *Tout fait a une cause.* Remarquons qu'il faut se garder de l'énoncer de cette manière : *tout effet a une cause*, ce qui ne serait qu'une tautologie*, puisqu'un effet est, par définition, le résultat d'une cause.

Principe de finalité. — *Le principe de finalité*, d'après lequel *tout ce qui est et se fait a une fin ou un but*, c'est-à-dire est ou se fait en vue de quelque chose. C'est, en effet, un besoin de notre esprit de connaître, outre la cause efficiente*, la fin des choses; par exemple, il ne nous suffit pas de savoir par qui un crime a été commis, nous voulons encore savoir *pourquoi* on l'a commis.

Principe d'ordre. — *Le principe d'ordre*, qui est le fondement de l'induction et, par suite, de toutes les sciences physiques. En voici l'énoncé : *les phénomènes sont liés par des rapports constants*, autrement dit *il y a des lois et de l'ordre dans les choses.*

Principe de continuité. — *Le principe de continuité*, qui porte que *la nature ne fait pas de sauts, mais procède d'une manière continue et par transitions douces.* Cela résulte naturellement du principe d'ordre; en effet, les transitions brusques dans la nature, ou plutôt l'absence de transitions, y seraient une espèce de désordre. C'est en s'appuyant sur ce principe que Leibnitz*, par

une vue de génie, a soupçonné l'existence d'êtres tenant le milieu entre les animaux et les plantes, les zoophytes*.

Principe de moindre action. — *Le principe de moindre action*, d'après lequel : *tout se fait par les voies les plus courtes*, c'est-à-dire la nature ne perd ni son temps ni sa peine. C'est ce principe qui a conduit Descartes* à la découverte de cette loi de l'optique, d'après laquelle l'angle de réflexion d'un rayon lumineux est égal à l'angle d'incidence. Descartes*, on le sait, prétendait que toutes les vérités de la physique pourraient ainsi se déduire *a priori* des perfections de Dieu.

Principe des indiscernables. — Enfin, un dernier principe synthétique est celui des indiscernables : *il n'y a pas deux êtres indiscernables dans la nature.* En effet, cela serait sans raison suffisante, puisque ces deux êtres se répéteraient l'un l'autre et feraient double emploi ; il est clair que l'un serait inutile.

On voit assez que les principes synthétiques* que nous venons d'énoncer en dernier lieu ne sont que des cas particuliers du principe de raison suffisante.

Remarque. — Les principes de ce dernier groupe servent de fondement aux sciences de faits, dont la physique est le type, comme les principes analytiques servent de base aux sciences exactes ou mathématiques.

XXIVE LEÇON

DE LA RAISON

(SUITE ET FIN.)

L'empirisme* rajeuni. — Raison et éducation. Idées premières.

I. L'empirisme rajeuni, Herbert Spencer*. — Exposé. — Aveux. — Critique. — Le principe d'universelle intelligibilité : la raison et le monde.

II. Raison et éducation. Sens de cette expression « former, cultiver la raison ». — Mot de Descartes* sur le bon sens : est-il juste? — But de l'éducation de l'esprit, ou instruction (Montaigne*). — Pourquoi et comment il faut respecter la raison de l'enfant ; l'exercer, y faire toujours appel (exemples du médecin et du législateur). — Que les principes peuvent, sinon s'oublier, du moins s'obscurcir et se fausser : exemples. — La culture intellectuelle les affermit : en quel sens.

III. Idées premières. La raison ne nous fournit pas seulement de quoi comprendre ce monde, mais de quoi le dépasser. — Que dans les données mêmes de l'expérience apparaissent des idées d'un autre ordre : Le temps et l'éternité; l'espace et l'immensité; l'absolu, l'immuable*, l'infini, le parfait, la cause première, l'être par soi.

Nous n'avons point compté de principe spécial pour l'esthétique*; en effet, l'esthétique* n'est pas une science exacte, et le beau, quoiqu'il contienne un élément rationnel, peut, nous l'avons vu, se ramener à l'ordre et à l'harmonie revêtant une forme sensible : par conséquent, s'il y a un principe de la raison qui préside à nos jugements esthétiques*, c'est le principe d'ordre, non un principe nouveau.

I. **L'empirisme* rajeuni (M. Herbert Spencer*).** — Mais il nous faut revenir, à présent que nous connaissons les principes, sur la doctrine qui prétend les expliquer par la seule expérience. L'empirisme*, disions-nous, a pris une nouvelle forme dans notre siècle et ne se tient pas pour battu. La doctrine de Locke* était que l'expérience *individuelle* nous fournit seule les principes. Cette prétention était visiblement insoutenable, car dès qu'on pense, on fait usage à son insu de certains principes; et il n'est pas vrai qu'après une longue vie les axiomes de la géométrie paraissent plus vrais qu'à vingt ans, ni qu'on soit plus sûr à soixante ans qu'à dix que tout fait a une cause. Mais M. Herbert Spencer*, nous l'avons vu, prétend qu'en effet l'enfant apporte aujourd'hui en naissant des prédispositions à penser d'une certaine manière et non d'une autre; que, par exemple, ses signes, dès qu'il peut comprendre, et ses questions, dès qu'il peut parler, montrent qu'il a en lui le principe de *causalité**; mais que ces principes aujourd'hui innés*, n'en

ont pas moins été acquis par nos ancêtres dans le cours des siècles, et résultent *d'expériences accumulées*. Ce sont, dit M. Spencer*, des associations d'idées inséparables, indissolubles, qu'on trouve dès le berceau chez l'homme d'aujourd'hui, mais qui ont été formées par l'expérience accumulée de ses aïeux et transmises par l'hérédité*; si bien que c'est un principe aujourd'hui que tout fait a une cause; mais ce n'en était pas un tout d'abord, et l'espèce humaine a dû l'apprendre.

Aveux. — Remarquons d'abord, une fois de plus, qu'il y a ici un aveu important à recueillir : comme nous ne pouvons pas nous reporter à l'origine de l'humanité, nous pourrions nous contenter de voir le plus grand représentant actuel de l'empirisme* abandonner l'empirisme* de Locke*, et reconnaître les principes de la raison comme innés*, universels, présents dans tous les esprits aujourd'hui. M. Spencer* dit très bien : S'il n'y avait rien d'inné*, de préformé* dans l'esprit, ou si l'on veut dans l'organisme cérébral des hommes, d'où viendrait-il qu'un cheval n'est pas susceptible de recevoir la même éducation qu'un enfant? il n'y aurait, semble-t-il, qu'à les prendre tous deux à la mamelle, à leur donner les mêmes soins, et à quinze ans, dix-huit ans, s'ils doivent tout à leur expérience individuelle, le cheval et l'homme auraient les mêmes aptitudes mentales.

De notre côté, nous pouvons faire aussi un aveu, c'est que les partisans de l'innéité* ou de la *raison* ont peut-être exagéré, pour les besoins de leur cause, le nombre des principes innés*. Nous avons déjà vu à propos des instincts que, s'il y a des instincts irréductibles*, absolument nécessaires aux premiers êtres comme aux derniers, beaucoup de prétendus instincts comptés comme tels aujourd'hui, ont été réellement acquis et transmis par l'hérédité*. Nous croirions volontiers de même qu'on peut réduire la liste des principes, laquelle est trop longue dans certains ouvrages; nous l'avons déjà beaucoup abrégée, mais peut-être pas assez encore. Ainsi nous

avons vu que les derniers principes énumérés par Leibnitz*, tels que le principe de moindre action, ne sont que d'autres énoncés du principe de *raison suffisante;* il ne peut donc nous coûter aucunement d'avouer que les principes sont en petit nombre.

Critique. — Ce que nous maintenons contre l'empirisme*, c'est qu'il y a des principes, non seulement chez l'homme *aujourd'hui*, mais dans tout esprit dès l'origine. On pourrait d'abord contester l'hérédité mentale*, mais nous ne la contestons pas; admettons-la ici sans discussion. Nous demandons seulement à M. Spencer*, s'il croit sérieusement et sincèrement, que l'expérience (aussi prolongée qu'on voudra) de faits qui se succèdent dans le temps, qui se constatent chacun à son tour, a été nécessaire et suffisante pour donner naissance à la notion d'un lien causal* entre ces faits.

Ou bien, prenons le principe moral : Je demande si, en constatant pendant des siècles les horreurs que M. Spencer* et son école nous apprennent avoir été, en fait, ordinaires et universelles dans les tribus primitives, l'esprit de l'homme serait jamais arrivé à en dégager la notion pure de ce qui *doit* se faire, par opposition à ce qui se fait. Il semble que ce qui se fait soit tout simplement constaté par l'esprit, et que l'idée que quelque chose *doit* se faire soit une notion tout autre, voire même toute contraire ; car dans aucun temps connu la morale n'a enseigné précisément à faire tout ce qui se faisait communément. Le fait et le devoir sont souvent contraires, s'opposent logiquement; l'un n'a donc pas pu naître de l'autre.

Principe d'universelle intelligibilité : le monde et la raison. — Par conséquent, nous conclurons que, n'y eût-il qu'un seul principe, il semble impossible de ne pas admettre dès l'origine quelque principe, un tout au moins, sinon plusieurs. On ne conçoit pas en effet l'esprit, comme pouvant tout penser indistinctement, à aucun moment de son existence; on ne conçoit pas une date dans notre passé historique, où, étant un être

pensant, l'homme ait pu admettre à la fois et sciemment deux propositions contradictoires, l'égalité du tout et de la partie, l'inégalité des deux quantités égales à une même troisième, etc.

Selon nous, le monde et l'esprit sont faits et pour ainsi dire préparés l'un pour l'autre. L'esprit est *intelligent*, c'est-à-dire doué des appareils et organes nécessaires à la connaissance, il est fait pour penser. Le monde, de son côté, est *intelligible*, c'est-à-dire ordonné et réglé de telle sorte que les principes de la raison s'y appliquent et s'y vérifient toujours; c'est pour cela que l'expérience vient confirmer et dégager les principes et nous en donner la connaissance claire, pour cela aussi que le calcul s'applique aux faits d'expérience.

Appelons, si l'on veut, ce principe unique le principe d'universelle intelligibilité, et nous l'énoncerons ainsi : « *Tout ce qui est, est intelligible* »; ce qui revient à dire, que la raison que nous portons en nous est l'image de la raison universelle qui pénètre toutes choses, qui est au fond de tout, qui est le secret et l'âme de tout.

II. **Raison et éducation.** — Si telle est cette faculté, la raison, en quoi son étude intéresse-t-elle l'éducateur? Il semble que nous soyons ici tout à fait en dehors de la pédagogie. En pédagogie, on parle de *cultiver*, de *former*, de *fortifier* la raison, et on dit que c'est là le but de l'éducation en général, de l'instruction en particulier; or, nous venons de décrire la raison comme un ensemble de formes de pensée, de principes immuables*, éternels, universels, nécessaires. Quelle est donc la culture qui pourra faire qu'un principe devienne plus sûr et plus exact qu'il n'est? Un moment viendra-t-il, où le principe d'identité* sera plus certain, ou plus clair? Il ne peut ni perdre ni gagner en certitude, puisqu'il est absolu; et ainsi pour tous : donc l'idée d'améliorer la raison par l'éducation et l'instruction semble une idée contradictoire. Mais voici ce qu'on veut dire.

Mot de Descartes* sur le bon sens; est-il juste? — Quand Descartes* a dit : « Le bon sens est la chose du-

monde la mieux partagée », il avait à la fois raison et tort. Il avait raison, s'il entendait par bon sens la raison même. Elle est en effet la chose du monde la mieux répartie entre les hommes, puisqu'elle entre dans la définition même de l'homme : elle ne peut être qu'égale chez tous. Il avait tort, s'il entendait le bon sens comme on l'entend communément, c'est-à-dire comme l'habitude d'appliquer à toutes choses et d'appliquer bien les principes, autrement dit, l'exact discernement du vrai et du faux. Car le bon sens, ainsi entendu, est la chose du monde la plus inégalement partagée ; et il n'y a rien de plus rare qu'une raison toujours en éveil, qui ne se laisse obscurcir par rien, qui domine toutes les influences (habitudes, passions, etc.), qui, en un mot, fasse toujours parfaitement bien son œuvre de raison, dans tous les actes de la vie. Nous avons là, la clef de la difficulté de tout à l'heure.

La raison en elle-même est immuable*; mais les uns en font usage souvent, vaillamment et toujours à propos ; les autres la laissent pour ainsi dire dormir et s'abandonnent inertes, passifs, au cours de l'opinion, à la routine. Il faut arriver à ce que le plus grand nombre possible d'hommes fassent un bon et constant usage de la raison ; et s'il y a quelque chose à faire pour cela, c'est ce qu'on appellera cultiver la raison.

Sens de cette expression : « former, cultiver la raison. » — Cultiver la raison, ce sera donc l'exercer, la mettre et la tenir en éveil. Lorsqu'il s'agit de notre propre raison, il tient à chacun de nous de l'employer toujours bien, et de la défendre contre l'envahissement de la coutume.

Lorsqu'il s'agit de la raison d'un autre, que nous avons à diriger, il faudra 1° la respecter toujours; 2° y faire appel sans cesse et l'exercer le plus possible.

Pourquoi et comment il faut respecter la raison de l'enfant et y faire toujours appel. — Pourquoi et comment faut-il l'exercer? *Pourquoi?* Il y a à cela deux raisons : 1° Une raison morale. La raison, plus que toute

autre faculté, nous confère la dignité d'homme, nous élève au-dessus de l'animal; par conséquent elle constitue ce qu'il y a de plus respectable en nous, et ce qui, développé, peut nous élever le plus haut. 2° Une raison de prudence et d'habileté pédagogique. Quand on enseigne quelque chose à l'enfant, c'est en vain qu'on lui répète sans cesse ce qu'on veut lui faire retenir; presque toujours il est rebelle aux préceptes et aux conseils, faute de comprendre. Mais on est sûr de l'amener à penser et à faire ce qu'on veut, si on l'amène à le voir et à le vouloir lui-même avec sa raison, à le comprendre.

Les médecins se plaignent des paysans qui ne suivent pas leurs ordonnances. En effet, les paysans écoutent ce qu'on leur prescrit, paraissent vouloir s'y conformer, et, bien souvent, n'en tiennent nul compte : cela tient précisément à leur ignorance; ils n'ont pas vu et compris la raison de cette ordonnance, voilà pourquoi ils ne l'exécutent point. Mais lorsque, ayant affaire à des gens moins incultes, le médecin peut faire comprendre la raison de ses prescriptions, elles sont mieux suivies, et pour le plus grand bien du malade; il a obtenu la docilité en s'adressant à la raison.

Que fait, de son côté, le législateur? Dans tous les pays civilisés, toutes les fois qu'il fait une loi, au lieu de l'imposer simplement par la force, il a soin d'en faire précéder le texte d'un exposé des motifs, qui montre qu'elle est inspirée par des raisons d'intérêt ou de moralité publique. Et les pays où la loi est ainsi présentée, où l'on fait appel à la raison des citoyens, sont ceux où les lois sont le mieux respectées, où les peuples sont le plus heureux et le plus libres. Il y a donc toutes sortes d'avantages moraux et temporels à faire appel à la raison et il n'est jamais trop tôt pour cela. Cet appel à la raison est encore plus efficace et plus nécessaire avec l'enfant qu'avec l'homme fait.

Les principes peuvent, sinon s'oublier, du moins s'obscurcir et se fausser. — *Comment* faut-il faire cet

appel à la raison? Il faut provoquer les enfants à l'examen des choses, les habituer à mettre en actes les principes qui sont en puissance dans leur esprit, à se rendre compte de ce qu'ils voient. Car, si les principes ne peuvent se perdre, ils peuvent s'obscurcir et se fausser, nous en avons bien des exemples. Ainsi, quoique tout homme appelé à y penser ne puisse manquer d'avouer que tout fait a une cause, et que la liaison des causes et des effets est constante, néanmoins, que de gens pensent en réalité comme si le hasard, le caprice ou des volontés arbitraires menaient les phénomènes du monde! C'est une des plus grandes causes de trouble pour les cœurs, d'erreur pour les esprits, que de s'imaginer que les phénomènes ne sont pas liés selon des lois constantes. Il est des esprits sans nombre à qui on ne causerait aucun étonnement en leur racontant les choses les plus absurdes, les plus impossibles. Pourquoi? N'ont-ils donc pas dans l'esprit les principes qui leur permettent de comprendre que l'absurde est impossible? — Ils les ont, mais ils les laissent dans l'oubli, les laissent dormir pour ainsi dire. De fausses associations d'idées, des souvenirs incohérents*, désordonnés, provenant de récits fantastiques, ont littéralement faussé leur esprit. — Comment les ramener à faire acte de raison?

La culture intellectuelle affermit les principes; en quel sens? — Si nous reprenons notre liste des principes, nous verrons que chacun d'eux est susceptible ou d'être oublié, pour ainsi dire, ou d'être vivement compris et souvent vérifié par l'esprit attentif. Toute contradiction, par exemple, apparaît immédiatement comme telle, c'est-à-dire comme absurde, à l'esprit averti. Mais encore faut-il l'avertir. Il y a beaucoup d'esprits à qui la contradiction ne fait pas peur, parce qu'ils ne savent pas la remarquer. Dans ce cas il faut la leur faire toucher du doigt, leur apprendre à distinguer le possible de l'impossible, le vrai du faux.

Les sciences proprement dites, surtout les sciences exactes*, quoique celles-ci, en réalité, ne nous appren-

nent rien, sont d'une haute valeur, pour donner à l'esprit l'habitude de penser juste, pour lui apprendre à reconnaître et à rejeter les contradictions. Aussi, indépendamment de leurs applications, les études de cet ordre sont-elles et seront-elles toujours parmi les plus importantes pour former et façonner l'esprit. Le but, Montaigne* l'a dit, n'est pas de savoir beaucoup, mais bien. Or les formes exactes de la pensée ont beau être, dans les mathématiques par exemple, vides de connaissances proprement dites, elles sont là dans toute leur pureté, et y appliquer son esprit, c'est véritablement « le repaître de vérité », selon la belle expression de Descartes*.

Les principes de l'autre groupe se vérifient sans cesse dans les sciences de faits. Rien ne vaut l'étude de la physique pour nous donner le sentiment de la constance et de la fixité des lois naturelles.

III. **Idées premières : La raison ne nous fournit pas seulement de quoi comprendre le monde, mais de quoi le dépasser.** — La raison ne nous fournit pas seulement de quoi comprendre le monde, elle nous fournit encore de quoi le dépasser. Jusqu'ici nous n'avons vu que sa première fonction ; nous allons nous élever un peu au-delà.

Dans les données de l'expérience apparaissent des idées d'un autre ordre. — Dans les données mêmes de l'expérience (l'expérience déjà, nous l'avons vu, n'est possible que grâce aux principes), apparaissent des idées d'un autre ordre et qui attirent notre regard au-delà de ce monde sur lequel porte l'expérience.

L'espace et l'immensité. — Tous les phénomènes qui tombent sous les sens sont dans l'étendue ; tous les corps ont des dimensions, et au-delà d'un corps quelconque s'étend toujours un contenant (vide ou plein) qu'on appelle l'espace. Qu'on accumule autant qu'on voudra les étendues sur les étendues, on a beau « enfler ses conceptions », il y a toujours pour l'esprit un au-delà. « La terre, dit Pascal*, n'est qu'un point imperceptible

dans un canton détourné de l'univers » ; notre monde solaire n'est qu'un atome dans le tout. Et le tout, qu'est-ce? « Une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part... » L'imagination se lasse à accumuler les mondes, elle ne trouve aucune raison de s'arrêter. L'espace, au sens philosophique, c'est ce contenant idéal, dans lequel l'esprit place toujours ses représentations, réelles ou imaginaires, quelque étendues qu'il se les figure. Par conséquent, l'espace est sans limites assignables, c'est un indéfini. Mais l'esprit qui ne peut s'arrêter, a pourtant besoin de s'arrêter. En dehors et au-dessus de l'espace, il conçoit l'*immense*. Cette notion de l'immense est tout le contraire de la notion d'étendue ; c'est l'idée d'une réalité infinie en qualité, pour ainsi dire, et qui, non soumise à cette condition de s'étendre, de s'éparpiller dans l'espace, serait ramassée en elle-même, contiendrait en un point indivisible tout l'être réel et possible.

Le temps et l'éternité. — Tous les phénomènes dont la conscience est le théâtre durent, c'est-à-dire commencent et finissent ; il y a donc à chacun d'eux un avant et un après. Qu'on accumule à plaisir les durées, on n'aura jamais que le temps sans bornes, le temps indéfini, contenant idéal de toutes les durées réelles et imaginables. Il est impossible à l'esprit de s'arrêter dans sa régression vers le passé, dans sa course imaginaire vers l'avenir. Et pourtant ce mouvement est insupportable à l'esprit; il veut s'arrêter : par opposition à ce qui commence et à ce qui finit, il conçoit alors l'éternité, c'est-à-dire l'existence parfaite, ramassée en un point unique au-dessus et en dehors des durées et des temps.

L'absolu, le parfait, etc. — De même, à propos de toutes nos représentations, qui sont toujours relatives, l'esprit conçoit l'*absolu;* à propos du changement, il conçoit l'*immuable*;* à propos du fini, l'*infini;* à propos de l'imparfait, le *parfait;* à propos des causes secondes, la *cause première;* à propos de tout, l'être par soi, Dieu.

C'est l'objet de la métaphysique* de déterminer la valeur de ces notions supérieures ; mais la psychologie doit constater leur présence dans notre esprit, comme elle constate l'existence des aspirations supérieures qui y répondent dans notre sensibilité.

XXV[e] LEÇON

DE LA PERCEPTION EXTÉRIEURE

Généralités. — Les sens et le monde sensible. Éducation des sens. — Erreurs des sens.

Perception extérieure. Définition. — Ses rapports avec la raison ; avec la réflexion. — Son importance. — La perception et la sensation. — Expérience de Weber*. — Les sensations générales et musculaires et les perceptions des sens. — Hiérarchie et classification des sens.

Description générale de l'appareil : l'organe, le nerf, le centre. — Rôle de chacun. — La perception vraie ou objective, illusoire ou subjective. — Les hallucinations*. — Les qualités des choses ne sont pas identiques et ne peuvent même pas ressembler à l'idée que nous en avons (couleur, son). — Relativité des perceptions. — Qualités premières et qualités secondes. — L'extériorité* des choses ne nous est pas d'abord connue. — Leur réalité même a pu être contestée (Berkeley*). — Réponse. — Le monde ramené au mouvement et à la force (Mot de M. de Hartmann*). — Les impressions sensibles sont des signes. — Nécessité d'apprendre à les interpréter. — Concours et éducation mutuelle des sens. — Perceptions primitives et perceptions acquises. — Erreurs des sens.

Perception extérieure. — Définition. — La perception extérieure est la *faculté d'intuition**, *par laquelle l'esprit entre en communication avec le monde extérieur et acquiert la connaissance des qualités sensibles.* Toutes nos connaissances ne viennent pas par les sens, nous l'avons établi ; mais il est certain qu'une multitude de connaissances nous arrivent par cette voie.

Ses rapports avec la raison. — La raison est le

moule même de la pensée ou de la connaissance, mais l'expérience seule apporte dans ce moule la matière du savoir ; or les premiers, les plus nombreux matériaux de nos connaissances, sont fournis à l'esprit par les sens. La raison seule, si elle ne recevait aucune excitation des sens, s'ignorerait toujours et resterait inactive; on pourrait la comparer familièrement à une machine à battre le grain qui n'aurait pas de grain à battre.

Avec la réflexion. — L'expérience est double cependant, et ne se fait pas par les sens seuls; il y a une expérience intérieure, la *conscience*, autre source de nos connaissances, instructive surtout quand elle devient la *réflexion* de l'esprit sur lui-même. Mais de ces deux espèces d'expérience, l'expérience extérieure et l'expérience intérieure, nous devons d'abord étudier celle qui apparaît la première; or, c'est la perception externe. L'enfant contemple les choses et s'abandonne, pour ainsi dire, au plaisir de regarder hors de lui, longtemps avant de réfléchir sur lui-même ; nous commençons tous par porter notre attention au dehors, avant de la tourner au dedans de nous.

La perception et la sensation. — La perception se fait, disons-nous, par les sens : est-elle donc la même chose que nous avons étudiée déjà sous le nom de sensation ? — Non. La perception et la sensation ont seulement ceci de commun, que l'une et l'autre sont des états de conscience étroitements liés à des modifications des sens. Pour cette raison, dans beaucoup de pays, en Allemagne et en Angleterre par exemple, on appelle sensation ce que nous désignons sous le nom de perception. Mais la psychologie française, avec raison, croyons-nous, a coutume d'établir une différence entre ces deux mots et de ne pas les employer comme synonymes. L'impression faite sur les sens peut : 1° émouvoir la sensibilité, nous faire jouir ou souffrir : alors a lieu la *sensation;* dans ce cas, le phénomène est rapporté exclusivement par le sujet à lui-même; 2°, avec ou sans émotion de la sensibilité, aller droit à l'esprit

et lui fournir des connaissances : alors a lieu la *perception;* dans ce cas l'impression est rapportée à un objet distinct du sujet.

Expérience de Weber*. — Une expérience très simple de Weber* nous fait bien saisir la différence qui existe entre la perception et la sensation. Il imagine une lame de rasoir posée doucement sur l'extrémité intérieure de nos doigts : nous la sentons, nous la *percevons*, nous pouvons dire quelque chose sur ses qualités, par exemple qu'elle est dure, rigide; mais d'émotion, point. Qu'un brusque choc amène une coupure, qu'éprouvons-nous? Une vive douleur qui ne nous permet plus de rien distinguer. Cette notion claire qui arrivait tout d'abord à notre esprit a été remplacée par une violente émotion de la sensibilité, et nous n'avons plus aucune connaissance proprement dite de l'objet. L'épiderme intact est nécessaire ici à la perception distincte; la sensation douloureuse l'emporte dès que la peau est enlevée ou lésée.

Les sensations générales et musculaires et les perceptions des sens. — Cette distinction va nous permettre de résoudre une question agitée depuis quelques années, celle de savoir si nous avons seulement cinq sens, ou si nous en avons davantage. En Angleterre, et même en France aujourd'hui, on propose assez généralement d'en compter deux de plus : 1° Un *sens organique général ;* ce serait celui par lequel nous connaissons l'état ou les divers états de notre corps, par exemple, la fièvre, l'oppression, le point de côté, la lassitude générale, etc., et qui nous fait éprouver aussi le sentiment de la bonne santé et de la vigueur générale. Ces données en effet ne nous viennent par aucun des cinq sens, et cependant il est certain que nous les avons; on pourrait donc compter un sens qui nous les donne, ce serait le sens organique général, ayant principalement pour appareil la partie du système nerveux appelée le *grand sympathique**. — 2° *Un sens musculaire.* En effet, il est notoire que nous

avons, par les muscles et l'effort musculaire, des connaissances importantes et précises, les notions de résistance, de dureté, de solidité, de poids; celles-ci encore, aucun de nos cinq sens ne nous les donne, c'est donc, dit-on, un sens particulier, le *sens musculaire.*

Nous ne compterons pas, quant à nous, ces deux sens, mais nous appellerons *sensations générales* de l'organisme, celles que l'on rapporte au premier, et *sensations musculaires*, celles que l'on rapporte au second; nous garderons le nom de *perceptions* pour les informations qui nous viennent des sens proprement dits. Nous dirons par exemple la sensation du frisson, mais la perception du blanc ou du rouge. Les sensations ne sont jamais indifférentes; elles sont douloureuses ou agréables, ce sont des impressions émouvantes plutôt que des perceptions instructives. — Il est vrai que les notions de résistance, de poids, etc., sont des connaissances pour l'esprit, plutôt que des émotions; il semble démontré cependant qu'elles se ramènent à la sensation de la pression exercée sur les nerfs par le jeu des muscles.

Hiérarchie et classification des sens. — Dans ce qui précède, nous avons en même temps un moyen de classer par ordre hiérarchique les cinq sens; en effet, nous appelons sens *inférieurs*, et nous plaçons au plus bas degré, ceux dont les données, étant très mêlées de sensations, nous instruisent le moins; par exemple, l'odorat et le goût sont deux sens inférieurs, parce que les odeurs et les saveurs sont bonnes ou mauvaises, agréables ou désagréables, et ne sont à peu près jamais indifférentes ; ce sont donc des sensations autant ou plus que des perceptions. Au contraire, les données de la vue et de l'ouïe, infiniment plus nobles et plus désintéressées, sont objets de pensée proprement dite et même de science. Par la vue, on perçoit les formes, les figures géométriques, l'étendue, le mouvement, on acquiert toutes sortes de notions qui laissent la sensibilité indifférente, mais qui sont pour l'esprit l'objet de recherches et de spéculations sans fin; ce sont donc de

véritables connaissances intellectuelles et non des émotions sensibles.

A ce point de vue, on peut ranger les sens dans cet ordre : 1° le goût ; 2° l'odorat ; 3° le toucher ; 4° l'ouïe ; 5° la vue.

Description générale de l'appareil : l'organe, le nerf, le centre. — Mais parlons d'abord des sens en général et de ce qu'ils nous apprennent sur le monde extérieur. L'appareil de la perception consiste toujours : 1° dans un *organe extérieur*, qui *reçoit* l'impression du dehors ; 2° dans un *nerf*, qui la *transmet* ; 3° dans un *centre nerveux*, le cerveau, où elle est *perçue*.

Rôle de chacun. — Voici le rôle des différentes parties de cet appareil. Regardons, par exemple, l'organe extérieur de la vision, le globe de l'œil. Il est admirablement préparé pour recevoir les impressions d'un genre déterminé. C'est en vain que les ondes lumineuses* viennent frapper toutes les autres parties du corps, la lumière ne peut être perçue que lorsqu'elle arrive à l'œil, et encore faut-il qu'il soit sain, que les milieux liquides et solides que la lumière doit traverser soient intacts. Mais, ne croyons pas que cela suffise ; l'œil par lui-même est complètement aveugle.

Le fond de l'œil est tapissé par une membrane nerveuse, la *rétine*, qui n'est que l'épanouissement du nerf optique ; c'est une sorte de miroir concave situé au fond de l'œil. Supposons le nerf optique coupé entre la rétine et le cerveau ; c'est en vain qu'un rayon arrivera à la rétine, il y sera réfléchi et on y verra son image comme dans un miroir, mais le sujet ne percevra aucune impression lumineuse, car le centre ne peut la recevoir. L'œil sert donc à la perception et n'y suffit pas, il faut que la transmission se fasse. Et ce n'est pas non plus le nerf qui perçoit la lumière ; si on le coupe à l'entrée du cerveau et si on excite violemment de quelque manière (par une secousse mécanique, une action chimique, etc.) la partie de ce nerf qui se rend à l'œil, aucune perception lumineuse ne se produit ; mais si nous

excitons de même la racine du nerf vers le cerveau, le sujet voit des flammes et des rayons de lumière parfois aussi éclatants qu'aucun de ceux qu'il ait jamais perçus. Cette expérience n'a été faite que trop souvent sur des hommes mêmes, dans les opérations chirurgicales. La perception n'a donc lieu qu'au centre, et tout le reste de l'appareil ne sert qu'à élaborer * l'impression et à la transmettre toute coordonnée*, toute prête, au cerveau.

La perception vraie ou objective, illusoire ou subjective : les hallucinations *. — Cela nous conduit immédiatement à des conséquences d'une grande importance. Qu'appelle-t-on perception vraie ou *objective?* Celle qui a lieu lorsque l'impression du dehors chemine régulièrement à travers l'appareil extérieur et le nerf de transmission, et lorsque la perception répond véritablement à un objet. Mais il peut arriver assez souvent que l'excitation vienne de l'intérieur; par exemple, dans la fièvre, dans le cauchemar. Le nerf alors, violemment excité au dedans, entre en action comme s'il était sollicité du dehors, et le patient croit voir et entendre des réalités présentes; il projette au dehors l'impression dont l'origine n'est qu'en lui-même, et, de la meilleure foi du monde, il croit réelles ces images, qui ne sont que l'effet de son mal ou un jeu de son imagination. On appelle *hallucination* * cette fausse perception, sans objet réel, qui se figure en avoir un.

Quand la perception est vraie, c'est-à-dire a un *objet* réel, on dit qu'elle est *objective**. On l'appelle *subjective** quand elle n'est que dans le *sujet*, et qu'aucun objet n'y répond au dehors.

Il y a des exemples d'illusions et d'hallucinations* remarquables. On sait que, toutes les fois qu'un chirurgien a pratiqué l'amputation d'un bras ou d'une jambe sur un malade ou un blessé, celui-ci continue à sentir pendant quelques semaines le membre qu'il n'a plus ; il continue à rapporter par habitude, à l'organe d'où elles venaient antérieurement, les impressions faites sur ses nerfs.

Les qualités des choses ne sont pas identiques et ne peuvent même ressembler en rien à la perception que nous en avons. — D'après ce qui précède, les qualités des choses ne sont pas identiques, et ne peuvent pas même ressembler à la perception que nous en avons. Ainsi, une couleur, un rayon de lumière sont des états du sujet, états auxquels ne ressemble en rien la cause extérieure qui les produit. C'est la plus grossière des illusions que de s'imaginer que la lumière sans l'œil qui la reçoit est quelque chose d'analogue à notre perception de la lumière, que la couleur verte est quelque chose de vert hors de nous; que le son est le son sans l'oreille qui le perçoit comme tel, etc.

Relativité des perceptions. — La sensation, dit Aristote*, la perception, dirons-nous, est l'acte commun du sujet sentant et de l'objet senti, c'est-à-dire que toutes nos perceptions sont *essentiellement relatives*, non seulement relatives entre elles, mais relatives d'abord au sujet; qu'il y entre nécessairement deux termes, quelque chose au dehors (je ne sais quoi) qui cause l'impression, puis le sujet qui la perçoit; qu'enfin la perception résulte du commerce, du conflit de l'un et de l'autre. S'il n'y avait pas au monde et s'il n'y avait jamais eu un œil, le monde ne serait que ténèbres et il n'y aurait pas de lumière; s'il n'y avait jamais eu d'oreille, il n'y aurait pas de son; il n'y a pas de saveur quand il n'y a pas de palais, etc.

C'est ce qu'exprime ainsi le savant physicien anglais Tyndall* : Il ne peut, dit-il, s'empêcher de sourire quand il voit, dans les livres de géologie et de paléontologie*, la description brillante de ce qu'était le monde avant l'apparition des animaux. On parle, dit-il, d'une terre couverte de forêts verdoyantes, baignée de lumière, puis brusquement secouée par des éruptions volcaniques, par des explosions d'un effet grandiose; on nous représente l'atmosphère chargée d'épaisses vapeurs, théâtre d'orages sans pareils. S'il n'y avait vraiment alors ni un œil pour voir, ni une oreille pour entendre, toute cette description

est vaine et imaginaire; il n'y avait ni lumière ni couleur, le monde n'était que ténèbres et ce fracas d'orages que silence. Quand nous en parlons, c'est que nous nous y transportons avec notre imagination et nos sens. Apparemment quelque chose avait lieu au dehors, nous ne le nions pas; et la science nous apprend, qu'en effet, quelque chose d'extérieur fait impression sur nos sens et donne lieu aux perceptions. Mais ce qui est certain, c'est que ce quelque chose ne ressemble pas à la perception intérieure que nous en avons.

Qualités premières et qualités secondes. — On appelle qualités *premières* de la matière celles qui lui sont tellement inhérentes* et nécessaires qu'on ne peut la concevoir sans elles. Ce sont ces qualités *premières*, que possédait ce je ne sais quoi qui remplissait la scène du monde à l'époque dont nous parlions tout à l'heure; ce sont elles qui font sur l'oreille ou sur l'œil les impressions dont nous avons parlé. Mais le monde n'était et n'est encore ni couleur, ni lumière, ni son, ni odeur, ni saveur; ces qualités-là sont des qualités *secondes*, c'est-à-dire secondaires et sans lesquelles on peut concevoir les choses; tandis qu'on ne peut imaginer qu'il n'y eût pas alors, qu'il n'y ait pas dans tout monde, quel qu'il soit, de l'étendue, du mouvement, de la figure; ce sont là les qualités premières de la matière.

Que nous enseignent, en effet, les savants? Que ce je ne sais quoi hors de nous, qui frappe nos sens et cause nos perceptions, se ramène en dernière analyse au mouvement. Le mouvement, perçu par l'œil sous une certaine forme et dans certaines conditions (mouvement des ondes de l'éther*), donne lieu à la lumière; le mouvement, perçu par les nerfs de la langue, donne lieu à la saveur, etc... Par conséquent, la *différenciation** de nos perceptions est pour les trois quarts l'œuvre de notre organisme. On appelle énergie *spécifique** des nerfs la propriété qu'à chaque nerf de l'appareil sensitif de transmettre certaines sensations et non les autres.

L'extériorité* des choses ne nous est pas d'abord

connue. — L'extériorité* des choses ne nous est même pas d'abord connue; il est prouvé que tous les très jeunes animaux (l'enfant même) n'ont d'abord aucune notion d'extériorité*; toutes les impressions reçues par leurs sens, ils les croient en eux-mêmes; ce ne sont que des sensations. L'idée d'une réalité extérieure ne s'acquiert que par l'expérience, par le concours de plusieurs sens faisant l'éducation les uns des autres.

Leur réalité même a pu être contestée. (Berkeley*). — Il y a plus, la réalité même des choses a pu être contestée, par exemple par le philosophe anglais Berkeley*, qui, cherchant une réponse aux prétentions des matérialistes*, a pris corps à corps cette notion de la *matière*, et s'est demandé à quoi elle se ramène. Considérant que toutes nos perceptions sont relatives, changeantes, que la couleur ne serait rien sans l'œil qui la voit, etc.... il s'écrie : Je ne connais pas cette entité* vaine, cette chimère que vous appelez matière; quand je la considère, je la vois se résoudre en états de conscience, c'est-à-dire en pensées. Il n'y a point de matière, il n'y a que des esprits et des idées. (Cette doctrine est *l'immatérialisme**, ou idéalisme* absolu.)

Réponse. — Nous répondrons, avec les savants, qu'il faut pourtant rendre compte de cette idée des choses extérieures qui est en nous, qu'elles ne sont pas toujours conformes à nos désirs, que souvent même nous luttons contre elles, que, par conséquent, elles ne sont pas l'œuvre de notre volonté, mais de quelque chose qui n'est pas nous, de quelque chose qui est hors de nous.

Le monde ramené au mouvement et à la force. (Mot de M. de Hartmann*). — Un philosophe allemand contemporain, un pessimiste*, M. de Hartmann*, dit énergiquement que notre notion de quelque chose d'extérieur se ramène à la « stupéfaction de la volonté rencontrant des impressions et des perceptions qu'elle n'a pas voulues ». S'il n'y avait jamais eu d'impressions involontaires, il serait impossible de réfuter Berkeley* et les idéalistes* qui nous disent : Dieu m'a donné les idées

des choses et il a créé d'autres hommes comme moi, des esprits, qu'il a conviés à avoir les mêmes idées que lui : Dieu d'une part, les âmes d'autre part, voilà toute la réalité : de monde matériel, il n'en existe pas. Malebranche* a professé une doctrine analogue.

Les impressions sensibles sont des signes. Nécessité d'apprendre à les interpréter. Concours et éducation mutuelle des sens. — Nous dirons, en terminant, que les impressions sensibles sont des *signes* de quelque chose d'extérieur, mais ne sont que des *signes*. Il faut apprendre à les interpréter; c'est à quoi sert une bonne théorie des sens. C'est aussi ce qui rend nécessaire l'éducation des sens, éducation qui consiste à apprendre à chaque sens à interpréter, le plus exactement possible, les impressions qu'il reçoit.

Perceptions primitives et perceptions acquises. Erreurs des sens. — Chaque sens est infaillible dans la sphère de sa compétence propre, c'est-à-dire dans ses perceptions primitives; mais chaque sens peut se tromper dès qu'il franchit les limites de sa compétence et veut nous apprendre ce qu'un autre sens seul peut nous faire connaître. Telle est la clef de la fameuse question des *erreurs des sens*. — Mais nous reviendrons sur ces divers points.

XXVI[e] LEÇON

DE LA PERCEPTION EXTÉRIEURE

(SUITE ET FIN.)

Données des divers sens : la vue, ses perceptions primitives et ses perceptions acquises, ses erreurs, son éducation.

Lien de cette leçon avec la précédente : Plan. — Retour sur les sensations générales (exemples) et les sensations musculaires (exem-

ples). — Le goût et les saveurs. — L'odorat et les odeurs : infaillibilité de ces sens, leur éducation. — Le toucher et ses données multiples. — Distinction du toucher général et du tact. — La main, mot d'Anaxagore*; certitude exceptionnelle de cet organe; ses services (Laura Bridgman); son infériorité. — L'ouïe et les sons, éducation de l'ouïe, ses perceptions acquises. — La vue : ses perceptions primitives, expérience de Cheselden*, Franz*, etc. — Ses perceptions acquises : exemples. — Le redressement des images, etc. — Erreurs de la vue.

Lien de cette leçon avec la précédente : plan. — La précédente leçon contient tout ce qu'il est essentiel de dire sur la perception extérieure en général. Nous devons maintenant passer en revue les différents sens et vérifier à propos de chacun d'eux ce qui a été dit précédemment.

Le sujet est infini, sur chaque sens les faits et les particularités abondent. Nous devrons nous borner à signaler rapidement les données du goût, de l'odorat, etc., et nous n'insisterons que sur celles de la vue. C'est d'ailleurs de tous les sens celui peut-être qui a été le mieux étudié, qui a donné lieu aux expériences les plus nombreuses et les plus intéressantes. Suivant l'ordre annoncé, nous allons nous élever des sens inférieurs aux sens supérieurs.

Retour sur les sensations générales et les sensations musculaires. — Rappelons d'abord ce qui a été dit des sensations générales de l'organisme, et des sensations musculaires. Dans le premier groupe se placent les sensations de frisson, de chaleur importune*, de fièvre, de suffocation, d'oppression etc; d'une manière générale toutes les douleurs qui ont leur siège dans les viscères et dans l'intérieur des tissus, et, en beaucoup plus petit nombre, les jouissances du bien-être et de la santé. — Ce sens est le plus constant, celui qu'on perd le moins. Toutefois, dans la paralysie, on peut le perdre partiellement ou tout à fait.

Les sensations musculaires nous donnent les notions de pression et les notions plus délicates de poids.

Le goût et les saveurs. — Le goût a pour siège la

bouche, surtout l'arrière-bouche ; d'une manière plus scientifique, les nerfs de la langue et du pharynx (nerf glosso-pharyngien). La sensibilité y est diversement répartie. C'est, par exemple, avec la partie antérieure de la langue qu'on perçoit les saveurs piquantes, et avec l'arrière-bouche les saveurs sucrées.

L'odorat et les odeurs. — L'odorat a pour siège les cornets olfactifs et le nerf olfactif qui les tapisse.

Les deux sens du goût et de l'odorat ont été de tous temps reconnus infaillibles. En effet, s'il se trompaient, quels moyens aurions-nous de le savoir et de les rectifier?

Il est clair que lorsque je sens une saveur amère, personne ne peut me démontrer que cette saveur est sucrée. Elle est pour moi en réalité ce que je la sens, car c'est avant tout un état de conscience. De même, pour une odeur. — Ces sens ne sont pourtant ni plus ni moins infaillibles que les autres; tous le sont au même degré. Si en éprouvant une saveur amère, je déclare que le breuvage que je goûte paraîtra amer à une autre personne, je puis me tromper, car dans certains états morbides* toutes les boissons semblent amères; le goût peut donc se tromper, comme les autres sens, dès qu'il franchit la sphère de ses perceptions propres. De même, quand j'affirme que je sens telle odeur, nul n'est admis à me démentir : cela est vrai pour moi, puisque je le sens; mais si je soutiens, par exemple, qu'il y a des roses dans un endroit où je perçois le parfum de la rose, je puis me tromper, car la chimie a trouvé le moyen de produire artificiellement les parfums, et l'odeur que je sens peut avoir des causes différentes de celle que je lui attribue.

Nous savons maintenant ce qu'on entend par l'expression *erreurs des sens*. Ces considérations ne font que confirmer ce que nous avons vu déjà, mais seulement indiqué à la fin de la leçon précédente : chaque sens est infaillible quand on ne lui demande que son témoignage direct ; dès qu'il sort de ses limites, il est sujet

à mille erreurs, autrement dit, les données qu'il fournit peuvent être interprétées faussement.

Pour ces sens inférieurs, il y a déjà une éducation possible et même nécessaire.

L'éducation du goût se fait par l'exercice, on devient connaisseur lorsqu'on prend l'habitude de goûter avec attention. Ce sens d'ailleurs a souvent besoin d'être contrôlé par un autre[1].

Il en est de même pour l'odorat. Les habitudes délicates rendent ce sens plus susceptible et plus habile à discerner les nuances des odeurs.

L'éducateur doit-il intervenir en ces matières ?

Pour les saveurs, il n'a que faire d'instruire l'enfant à les discerner, c'est un emploi de son activité qu'il n'est pas à désirer de lui voir faire, et qu'il ne fera que trop de lui-même. On veillera plutôt à ce qu'il n'ait ni exigences ni délicatesse exagérée sur ce point. L'accoutumer à se contenter de toute espèce d'aliments est un des plus grands services qu'on lui puisse rendre.

Quant aux odeurs, il est bien d'une certaine importance de les discerner avec finesse. Il y a là une source de plaisirs réels et délicats. Nous verrons en esthétique* que les saveurs n'ont aucune parenté avec le beau, mais que les odeurs en ont une. Ainsi la joie esthétique* que cause la vue d'un beau paysage d'été est certainement augmentée par l'odeur des foins coupés. On sait d'ailleurs qu'il y a, d'une manière générale, une liaison étroite entre les odeurs et la sensibilité. Cela même, il est vrai, est peut-être une raison pour ne pas flatter ce sens outre mesure.

Les émotions que nous causent les odeurs, sont toujours plus ou moins troublantes. Une éducation qui enseignerait à les percevoir avec trop de délicatesse, serait mauvaise pour les enfants. Désagréables, les odeurs produiraient une impression plus pénible que

1. Les connaisseurs en vins et en eaux-de-vie se fient surtout, on le ...arfum de la liqueur.

de raison, et des dégoûts contraires à la virilité* du caractère. Bonnes, elles sont essentiellement amollissantes pour le courage, énervantes pour la volonté. Quoique ce soit là un plaisir très délicat, un assaisonnement de certaines autres jouissances, il ne pourrait donc sans inconvénient prendre une place importante dans notre vie de chaque jour.

Le toucher et ses données multiples. — Le toucher a pour organe les papilles nerveuses situées sur toute la surface du corps et protégées par le derme et l'épiderme.

Les données de ce sens sont très multiples et peuvent se distinguer en deux classes.

Distinction du toucher général et du tact. — 1° Les données du toucher général, lequel, répandu par tout le corps, donne les sensations du rugueux et du poli, du chaud et du froid, etc.;

2° Les données perçues par le tact ou toucher actif, qui a pour organe très déterminé et très parfait la main.

La main (mot d'Anaxagore*). **Certitude exceptionnelle de ce sens. Ses services. Laura Bridgman.** — Le philosophe grec Anaxagore* a pu dire ce mot curieux rapporté par Aristote* : « L'homme pense parce qu'il a une main. » Formule profonde : la main, en effet, contient des papilles tactiles infiniment plus nombreuses et plus pressées que les autres parties du corps; toutes les sensations du toucher y sont donc aussi vives et même plus qu'ailleurs. Mais surtout la main est composée de véritables leviers, les doigts, qui, par la mobilité extrême qu'ils ont chacun à part, par la mobilité de l'organe entier au bout du bras, deviennent tout à fait propres à vérifier, à contrôler les diverses données du toucher et même celles des autres sens. Si un sens pouvait à lui seul nous donner la notion d'extériorité, ce serait celui-là. C'est par lui surtout, en effet, qu'on a l'assurance de quelque chose d'extérieur, qu'on acquiert les notions de résistance et de solidité, c'est-à-dire celles de

toutes nos perceptions qui nous révèlent le plus nettement quelque chose qui n'est pas nous. C'est par ce sens qu'on croit échapper à l'idéalisme* absolu de Berkeley*; car par les muscles de la main nous étreignons les choses, nous en faisons le tour; elles nous résistent donc elles sont distinctes de nous. Or cette faculté de se distinguer soi-même des objets qui nous entourent est la première condition, et comme le commencement de la pensée; et tel est précisément le sens de la parole d'Anaxagore*.

Le toucher disparaît assez rarement; il est, avec les sens inférieurs, celui qu'on perd le moins souvent. Il est très rare qu'on soit dépourvu de goût et d'odorat, non moins rare qu'on soit par nature dénué du toucher. Or, avec le toucher seul, on peut, semble-t-il, par l'éducation, suppléer à tous les autres sens.

Une Américaine, Laura Bridgman, était, de naissance, sourde-muette et aveugle. Elle n'avait guère de sens intacts que le toucher, le sens organique général et le sens musculaire. Eh bien, elle est arrivée néanmoins à un âge avancé, a appris à lire, à écrire, à s'entretenir avec les autres personnes; elle a composé des hymnes, des prières et des cantiques d'une certaine valeur; elle vit encore et se trouve fort heureuse. C'est un médecin de Boston qui a fait ce miracle d'habileté et de charité; il lui a enseigné à lire avec l'organe du toucher, à écrire, à se faire si bien entendre, qu'à son tour elle peut enseigner : il a ainsi donné à cette sourde-muette aveugle une vie morale et mentale* complète[1].

Le toucher, ce sens si précieux, si supérieur aux précédents, est pourtant inférieur encore en ce qu'il ne joue aucun rôle esthétique*. La perception de la beauté est réservée à deux sens, l'ouïe et la vue et rien ne peut les

1. Laura Bridgman devint professeur dans un établissement de sourds-muets. Elle a fait le sujet d'un grand nombre d'observations psychologiques. Ainsi quand elle rêve ou se parle à elle-même, on s'en aperçoit au mouvement de ses doigts, fait important pour la théorie du langage.

remplacer. Si nous n'avions que le toucher, le monde, décoloré et muet, ne rendant aucun son et n'offrant aucuns jeux de lumière, serait pour nous infiniment moins beau et moins digne d'intérêt.

L'ouïe et les sons. — L'ouïe a pour organe l'oreille, divisée en oreille externe et oreille interne.

Le phénomène de l'audition* consiste essentiellement dans des ondes de mouvement* reçues par le tympan, transmises par la chaîne des osselets à l'oreille interne, et arrivant enfin aux fibres de Corti, qui sont environ au nombre de trois mille et qui, analogues à autant de diapasons, semblent destinées à vibrer chacune à une nuance de son particulière, si bien qu'ensemble, elles font l'oreille sensible à toute la gamme des sons et des bruits.

Nous savons ce qu'on entend par la hauteur des sons, que la différence des sons aigus et des sons graves, tient au nombre des vibrations dans l'unité de temps, qu'un son musical n'est jamais simple, mais est pour ainsi dire complété par ses harmoniques..., etc.[1].

Éducation de l'ouïe, ses perceptions acquises. — Les perceptions acquises de l'ouïe sont fort nombreuses, et montrent bien à quel point un sens, par l'habitude, l'expérience, le concours des autres, en un mot par l'éducation, peut arriver à nous donner des notions que nous n'aurions pas par lui seul. L'oreille primitivement ne perçoit que le son; mais actuellement, quand nous nous promenons dans la rue, lisant ou réfléchissant, nous pouvons, sans nous retourner, savoir si une voiture vient, dans quel sens, avec quelle vitesse, à quelle distance elle est de nous, si elle est à deux roues ou à quatre, ouverte ou découverte, traînée par un ou deux chevaux, si on a le temps de traverser ou non la chaussée. Ce sont autant de perceptions acquises, l'oreille ne nous apprend pas d'abord tout cela. Des perceptions

1. Tous ces phénomènes font l'objet de la partie de la physique appelée *acoustique*; l'étude en a été toute renouvelée par le savant allemand Helmholtz*, dans son *Acoustique physiologique*.

de la vue et des autres sens sont venues, avec le temps et l'expérience, s'associer aux sons perçus par l'oreille, et à présent le son seul évoque dans notre esprit la pensée de tout le reste.

La vue. — La vue a pour organe l'œil, véritable chambre noire, qui a pu être comparée à l'appareil du photographe. Ce qui correspond à la plaque sensible, c'est la rétine, expansion du nerf optique, qui tapisse le fond de l'œil à l'intérieur, en forme de miroir concave. La rétine est séparée du monde extérieur par deux sortes de milieux réfringents : 1° des milieux liquides (humeur aqueuse, humeur vitrée), 2° un milieu solide, le cristallin, lentille bi-convexe, placée en arrière du trou de la pupille et sur le parcours des rayons lumineux; la cornée transparente est comme la fenêtre qui leur donne accès.

Ses perceptions primitives. Expériences de Cheselden* (1688-1752), **de Franz*** (1841). — Les perceptions primitives de l'œil se ramènent aux différents jeux de l'ombre et de la lumière sur une surface plane, et aux couleurs; en d'autres termes l'œil ne perçoit que la forme à deux dimensions. C'est ce qui a été prouvé par de célèbres expériences : 1° Celle du médecin écossais Cheselden*; 2° celles du docteur Platner* (1818), de Franz* à Leipzig (1841), de Carpenter* à Londres de nos jours.

Cheselden* rendit la vue par une opération à un jeune malade de vingt ans. Au moment où ce malade vit la lumière du jour, tout lui apparut sur un même plan, perpendiculaire au rayon visuel, parallèle à la tangente de l'œil et à une petite distance de lui; et il lui fallut longtemps pour apprendre à situer les objets extérieurs dans l'espace, à connaître les distances et la troisième dimension : il parut dès lors évident que la vue seule ne révèle aucunement la profondeur,

L'expérience du docteur Franz* a été faite sur une jeune couturière aveugle, qui se servait habilement de l'aiguille et des ciseaux. Lorsqu'il lui eut rendu la vue, elle ne pouvait plus coudre, n'avait aucune idée de l'im-

pression visuelle que devaient lui faire les ciseaux et l'aiguille, par suite ne savait point interpréter ce qu'elle voyait. Elle prenait son aiguille à contre sens et ses ciseaux par la pointe. Naturellement l'apprentissage fut vite fait, mais ce fut un apprentissage à refaire.

Les perceptions acquises. — Le redressement des images. — Il n'y a donc plus de doute sur ce point : les données de la vue ne sont à l'origine que des perceptions de couleurs, de formes, de lumière et d'ombre sur un plan, c'est-à-dire selon deux dimensions ; tout le reste est acquis. La véritable position des objets, leur éloignement, même leur station droite* n'est pas connue primitivement par la vue, c'est affaire d'expérience.

En effet l'image sur la rétine est renversée. C'est l'esprit qui la redresse. Pour la vue seule, il n'y a ni droite ni gauche, ni haut ni bas, il n'y a que des impressions visuelles. C'est avec le toucher et le sens musculaire que nous apprenons à *interpréter* l'image rétinienne. Il suffit pour cela qu'elle soit constante. Du moment que ce qui vient d'en haut est toujours en bas, sur la rétine, ce qui vient de droite toujours à gauche, l'esprit s'est accoutumé inconsciemment à associer telles impressions tactiles* à telles impressions visuelles; et c'est de la façon la plus naturelle que nous faisons cette interprétation. On acquiert de même la notion du relief et de la distance. On sait combien le temps et l'exercice sont nécessaires pour en juger exactement.

Premier genre d'erreurs de la vue. — Voilà la première source des erreurs de la vue, elle est dans les perceptions acquises. J'aperçois-là une sphère géographique : je suis sûr qu'elle a les trois dimensions, la température et la consistance du carton, qu'elle est à une distance d'environ huit ou dix pas. La vue seule ne m'apprendrait que ceci, qu'il y a là un cercle coloré de bleu, éclairé et nuancé de telle et telle manière. Imaginons qu'un peintre habile imite à merveille toutes les apparences visuelles, on pourrait s'y tromper, et cela arrive.

A distance, nous voyons ronde une tour carrée. La vue se trompe-t-elle ? Non, car il n'appartient pas à la vue de nous renseigner sur la troisième dimension ; le toucher seul est juge en ces matières. Si je me prononce sur la distance, sur la forme réelle, et si je me trompe, ce n'est pas, rigoureusement parlant, une erreur de la vue, mais une erreur d'interprétation au sujet des données de la vue. Si on accuse ce sens de beaucoup d'erreurs, c'est donc parce qu'il nous donne une multitude de perceptions acquises. Ce n'est pas la vue qui se trompe, c'est l'esprit, raisonnant sur les impressions visuelles. Il y a là, en effet, une véritable induction, un raisonnement rapide, fondé sur l'association des idées et le souvenir.

La lumière et les couleurs. — Le spectre. — La lumière par elle-même est blanche et paraît simple. En réalité elle est la synthèse* des sept couleurs (nous ne parlerons pas des nuances intermédiaires) que le prisme sépare, et qui, juxtaposées* sur un écran où on les reçoit, forment le spectre solaire. Les sept couleurs ne sont pas autant de réalités distinctes : la lumière n'est à tout prendre qu'un état de conscience du sujet qui la perçoit. L'impression qu'elle produit sur nous a sans doute une cause au dehors, mais cette cause, en soi, ne ressemble en rien à notre idée de lumière. Qu'est-ce que la lumière au dehors? Un mouvement de l'éther*. Les ondes lumineuses* diffèrent de puissance et d'ampleur; les plus amples, reçues isolément sur la rétine, y produisent l'impression du rouge, les secondes, celles de l'orangé, ainsi de suite; les plus faibles de toutes brisées les premières par le prisme et qui tombent le plus près de lui, produisent l'impression du violet.

Les sept couleurs ne sont pas d'égale importance. Réunies toutes et mêlées par un mouvement rapide dans l'ordre que le spectre nous offre, elles forment la lumière blanche[1]; mais on peut aussi obtenir la lumière blanche

1. On peut faire cette expérience avec un disque de carton que l'on

avec deux couleurs seulement, convenablement choisies, par exemple, le rouge et le vert : ces deux couleurs, réparties sur un carton que l'on fait tourner assez vite, se mêlent de façon à donner très sensiblement le blanc.

Couleurs complémentaires. — On appelle couleurs complémentaires d'une autre, les couleurs dont l'ensemble refait le blanc avec la couleur en question. Par exemple, *les* couleurs complémentaires du rouge, sont les six autres, mais *la* couleur complémentaire du rouge est le vert. Nous touchons ici à une loi scientifique qui trouve son application en esthétique*. Le rouge et le vert font les mélanges les plus charmants pour l'œil. Le bleu et le jaune, le violet et l'orangé, en un mot les couleurs complémentaires font ensemble un effet agréable au regard. Mais le vert et le bleu jurent, et généralement les couleurs trop rapprochées dans le spectre. L'expérience et la théorie sont d'accord à ce sujet.

Dans la rétine, il semble que les éléments nerveux soient de trois sortes et se trouvent en chaque point réunis trois par trois, un de chaque sorte. En chaque point de la rétine il y a un filet nerveux sensible au rouge, un au vert, un au violet, et les différentes excitations de ces trois espèces de nerfs peuvent produire, par leur combinaison et leurs différents degrés, toute la gamme des couleurs et des nuances.

Le Daltonisme*. — Relativité dans les perceptions visuelles. — Exemples. — On appelle Daltonisme*, l'impuissance de l'œil à distinguer la couleur rouge. Cette maladie doit son nom au physicien Dalton* qui en était atteint. L'œil peut aussi être insensible aux autres couleurs; il le devient momentanément pour toute couleur qu'il a fixée un moment d'une manière continue. C'est pourquoi après avoir regardé la flamme d'une bougie, si on porte son regard sur une feuille de papier blanc, on

colorie des sept couleurs placées dans cet ordre : violet, indigo, bleu, vert, jaune, orangé, rouge, et qu'on fait tourner rapidement autour d'une aiguille.

y voit une tache noire. Qu'on regarde un pain à cacheter rouge, on verra ensuite sur le blanc un cercle vert, et réciproquement. L'œil ayant épuisé sa sensibilité pour une couleur ne perçoit plus du blanc que les couleurs complémentaires.

On conçoit qu'il y a là une nouvelle source d'erreurs. Nous sommes loin d'ailleurs d'avoir épuisé les erreurs de la vue. La perception des dimensions, même sur un plan, est toujours relative et il faut un très grand soin pour arriver à distinguer les dimensions exactes des objets. Surtout si l'on passe d'un objet à un autre, toute exactitude fait défaut : le premier était-il grand, le second paraîtra plus petit qu'il ne l'est en réalité, et ainsi de suite.

Deux carrés de même dimension, l'un blanc et l'autre noir, paraissent de grandeurs différentes ; le blanc paraît plus grand; cette couleur a d'ailleurs toujours la propriété d'empiéter, pour ainsi dire, sur l'espace environnant et de grossir les objets qui l'offrent au regard.

Les erreurs sur les dimensions des objets sont fréquentes encore quand leur situation habituelle vient à changer. Ainsi, nous avons l'habitude de voir le chapeau d'un homme sur sa tête, si on se représente ce même chapeau à terre, et qu'on essaie de marquer d'avance sur le mur la hauteur où il atteindra, on se trompe presque toujours de la façon la plus grossière.

Erreurs et illusions dues à la réfraction. — Les erreurs et les illusions dûes à la réfraction sont encore très connues et très fréquentes. Si on tire un poisson dans l'eau, les chasseurs savent bien qu'il faut, pour l'atteindre, tirer plus bas qu'on ne le voit. Qu'au fond d'un vase opaque* on fixe une pièce de monnaie; on ne l'aperçoit pas d'une certaine distance, mais si l'on verse de l'eau dans le vase, la pièce paraît monter. De même, un bâton plongé dans l'eau paraît brisé. Ces apparences visuelles sont ce qu'elles doivent être, étant données les lois de la physique; mais l'esprit non averti ne peut

manquer d'en être dupe. On voit par là une fois de plus combien il y a lieu de faire l'éducation de la vue.

Le cristallin et ses déformations. — Myopie et presbytie. — Képler*. — Le cristallin qui se bombe ou s'applatit plus que de raison fait la myopie ou la presbytie. Il est, de plus, formé de petits segments qui peuvent, dans certaines maladies, se disjoindre et former des facettes. Képler*, dit-on, atteint de ce mal, voyait douze lunes. Il est à supposer que les insectes qui ont les yeux à facettes voient le monde d'une façon bien différente de nous.

Vision directe et vision indirecte. — Tache jaune et point aveugle. — Si nous fixons notre regard sur un point déterminé, non seulement nous percevons ce point très distinctement, mais nous avons encore le sentiment plus ou moins net des objets qui l'environnent : c'est la vision indirecte.

Il existe au fond de l'œil un point, où les cônes et les bâtonnets formant la substance de la rétine sont très rapprochés, c'est là que tous les rayons directs viennent converger et qu'a lieu la vision la plus nette : ce point est appelé la *tache jaune*. Par contre, à l'endroit où le nerf optique entre dans le globe de l'œil, il y a insensibilité à la lumière, c'est le *point aveugle*. Aussi lorsqu'on regarde d'un seul œil, y a-t-il toujours une partie du champ de la vision indirecte qu'on ne voit absolument pas, c'est celle qui vient frapper la rétine sur le *point aveugle*.

Conclusion théorique : ce que nous connaissons de la matière par les sens. — Par les perceptions primitives, les perceptions acquises et le concours de tous nos sens, nous ne saisissons toujours que les qualités de la matière, c'est-à-dire les impressions qu'elle fait sur nous. De la matière elle-même nous ne savons que ceci, c'est qu'elle existe ; mais ce qu'elle est en elle-même, les sens ne nous l'apprennent pas. Selon la science, c'est un je ne sais quoi ayant pour attributs essentiels l'étendue et le mouvement. Mais c'est une question de méta-

physique* et non de science positive, encore moins de perception directe et de sens commun, de savoir ce qu'est la matière en-soi. Qu'importe, du moment que les qualités qu'elle nous offre sont entre elles dans des rapports constants et parfaitement liées? Cela nous suffit pour la pratique, et la science est possible : que faut-il de plus?

Conclusion pédagogique. — Les traités spéciaux de pédagogie abondent en prescriptions techniques* pour l'éducation des sens. La théorie psychologique doit avoir inspiré ces prescriptions ou pourra servir à les juger. De ce qui précède, il résulte : 1° que chaque sens pris à part devient par l'exercice plus délicat, plus habile à discerner exactement les objets de ses perceptions propres; on sait, par exemple, combient l'oreille devient, par la culture musicale, plus juste et plus sensible; — 2° qu'un sens peut, par l'habitude et l'association des idées, acquérir quantité de perceptions qui ne lui étaient point naturelles. C'est ainsi que l'ouïe juge de la distance et de la nature des objets sonores, que la vue juge de l'éloignement, de la solidité, du relief.... Tout instituteur devra savoir organiser et graduer les exercices propres à mettre l'enfant en état d'interpréter le plus exactement possible ses perceptions.

XXVIIE LEÇON

L'attention

Tous nos sens peuvent être inattentifs ou attentifs : Exemples. — L'attention en général : ses causes, extérieures, intérieures ; ses effets : 1° sur les facultés (direction et concentration); 2° sur les connaissances (clarté et distinction, durée). — Dangers de l'attention exclusive. — Deux sortes de distraction.

La conscience en général (définition). — Sens large (conscience diffuse ou distraite). — Sens étroit (conscience attentive ou réflexion).

Tous nos sens peuvent être inattentifs et atten-

tifs : Exemples. — Tous nos sens peuvent être tour à tour inattentifs et attentifs. La vue, par exemple, perçoit parfois d'une manière distraite. On voit les objets qu'on a devant soi et qui viennent faire impression sur la rétine, mais qu'on ne *regarde pas*. Quand on regarde, la perception est dite *attentive*. De même on entend souvent sans *écouter*, mais on entend mieux quand on écoute. Ainsi encore on touche et on *palpe;* on sent et on *flaire;* on éprouve enfin des impressions sapides involontaires, ou bien on *déguste*.

L'attention en général. — Cette opposition de mots rappelle suffisamment à elle seule la supériorité de la perception attentive sur l'autre, mais c'est ici l'occasion d'insister sur l'attention en général, car toutes nos facultés intellectuelles sont de même susceptibles d'affecter ces deux modes d'action : toutes s'exercent parfois d'une manière diffuse et distraite, parfois d'une manière attentive ; toutes, sauf peut-être la raison, qui, fournissant des notions immuables* et parfaitement claires dès l'origine, n'est pas susceptible de plus et de moins, ne peut pas être, comme les autres facultés, inattentive ou attentive, au sens usuel de ce mot.

En réalité, cependant, la raison même peut être distraite ou inoccupée. Il est des moments où l'on ne pense pas aux principes; ils ne sont alors en nous qu'en puissance, l'esprit est distrait à leur égard; il y redevient attentif quand il y pense.

On appelle *attention, l'état de l'esprit pour ainsi dire tendu vers les objets qu'il veut mieux connaître, et tout occupé d'une pensée dominante*. Comme l'attention n'est pas toujours volontaire, on dira plus généralement encore que c'est l'état de tension de nos facultés intellectuelles vers certaines impressions ou certaines idées à l'exclusion des autres.

Ses causes. — L'attention a deux sortes de causes, les unes extérieures, les autres intérieures.

Je suppose qu'à l'instant où j'écris on pousse de grands cris dans la rue; immédiatement j'y serai attentif,

bon gré mal gré ; c'est la vivacité et la soudaineté de l'impression, qui, dans ce cas, attirent notre attention ; que l'esprit le veuille ou non, il est attentif. — Cela nous explique pourquoi l'enfant, pour qui tout est neuf, est si mobile, si facilement distrait ; il se tourne naturellement vers tout ce qui s'offre à ses sens ; pour fixer sa pensée sur un objet déterminé, il lui faudrait faire un effort de volonté dont il est incapable.

D'autres fois, au contraire, l'attention a des causes intérieures et proprement psychologiques ; ce sont : la *volonté libre* du sujet (travail volontaire et attentif de l'adulte), puis *l'émotion* : car lorsqu'une pensée ou un objet flatte ou émeut vivement la sensiblité, on y est attentif pour ainsi dire malgré soi, ou du moins la volonté, entraînée, séduite en quelque sorte, trouve un auxiliaire excellent dans le charme qu'elle éprouve. L'attention lui est singulièrement facile, puisque l'objet auquel elle doit appliquer l'esprit est celui-là même qui l'attire et le ravit. Au contraire, s'il y a conflit entre la volonté et l'attrait, si la chose qui séduit l'esprit n'est pas celle à laquelle la volonté voudrait être attentive, l'effort qu'il faudra faire pour maintenir la pensée dans la voie qu'on veut sera infiniment plus pénible, par suite plus méritoire. Quand il nous arrive d'être entraînés dans une rêverie qui nous plaît, qui nous charme, et qui nous porte vers des sujets opposés à ceux qui devraient nous occuper, chacun sait par expérience quel effort de volonté est nécessaire pour y revenir.

Effets de l'attention. — Après les causes de l'attention, considérons ses effets, ses effets d'abord sur les facultés, et ensuite sur les connaissances.

1° Sur les facultés. — Il est inexact de dire, comme on le dit quelquefois, que l'attention augmente la portée de nos facultés. Tout ce qu'elle peut faire, c'est de les mettre dans la meilleure situation possible pour bien voir.

Par exemple, un homme est attentif à ce qui se passe au loin : l'attention lui fera choisir le meilleur point de

vue pour observer et lui fera tenir ses yeux exclusivement fixés sur ce qu'il veut voir, mais elle n'accroîtra en rien la portée de son regard. De même pour la vue de l'esprit : l'attention n'augmente pas la portée des facultés, elle leur fait seulement déployer, et déployer utilement toute leur puissance.

Mais par les lois de l'habitude, l'attention répétée, qui n'est autre chose que le travail, rend aux facultés le même service que l'exercice répété rend aux muscles : elle les rend plus robustes, elle les fortifie et, avec le temps, accroît leur portée, c'est-à-dire, leur puissance.

Ces services, d'ailleurs, ne sont pas les seuls que l'attention rende aux facultés; elle les *dirige* et elle les *concentre*. — Elle les dirige comme le cavalier dirige son cheval, ou comme un miroir mobile renvoie la lumière où l'on veut; — elle les concentre, comme le cavalier concentre, ramasse les forces de son cheval, à l'aide de l'éperon; comme la loupe ramasse les rayons lumineux relativement dispersés et les porte tous sur un même point.

2° Sur les connaissances. — Nos connaissances gagnent, par l'attention, en clarté et en distinction d'une part, en durée d'autre part. — Nous insisterons sur ce dernier point quand nous parlerons de la mémoire. Quant à la clarté et à la distinction, on sait assez que le contour des objets et ce qu'ils ont de lumineux apparaît beaucoup plus nettement au regard attentif qu'au regard distrait. — L'attention est donc la condition psychologique des perceptions claires et des souvenirs durables. Tels sont les services qu'elle nous rend. — Mais elle a ses inconvénients quand elle est exclusive.

Dangers de l'attention exclusive. — Le but de l'éducation, à cet égard, doit être de rendre l'enfant habituellement et volontiers attentif, attentif non à une chose, mais à toutes sortes de choses selon les besoins. L'attention exclusive, c'est-à-dire toujours portée vers le même objet, vers la même étude à l'exclusion des autres, fait les esprits étroits et bornés.

Les grands savants eux-mêmes n'échappent pas à ce danger des études trop spéciales, enfermées dans un champ trop déterminé ; ces études peuvent finir par fausser l'esprit, car l'objet auquel on pense toujours prend dans l'imagination, comme l'objet regardé à la loupe prend au regard, des proportions et une importance qu'il n'a pas réellement. Les penseurs qui portent leur attention sur toutes sortes de sujets, qui voient tout en philosophes et s'élèvent à de hautes généralités, échappent à cet écueil ; mais les savants spéciaux le peuvent rarement : on les voit presque tous mépriser, ou tout au moins méconnaître, les sciences qu'ils ne cultivent pas, même celles qui sont toutes voisines de la leur ; et surtout il en est peu qui sentent le prix de la culture littéraire.

C'est l'effet d'une attention exclusive. Il faut à tout prix en préserver l'enfant, empêcher qu'il ne mette son esprit à l'étroit, faire, au contraire, qu'il ait des vues larges et soit ouvert à tout, et lui donner pour cela une éducation libérale et philosophique. De la sorte, il sera mieux à même de choisir sa voie, et, l'ayant choisie, il ne sera pas tenté de s'imaginer qu'il n'en est aucune d'aussi bonne. A cet égard, rien n'est plus propre que les études littéraires à ouvrir et à élargir les esprits.

Deux sortes de distraction. — Il résulte de ce qui précède qu'il y a deux sortes de *distraction*.

1° Une distraction *absolue*, qui est la dispersion complète des facultés intellectuelles. Elle a lieu, par exemple, dans ces cas où l'on regarde sans voir, où l'esprit, entièrement absorbé dans une rêverie, *ne pense à rien*. — C'est l'état de paresse, de repos total de la pensée. Ce genre de distraction est aussi nécessaire à l'esprit que le relâchement complet est parfois nécessaire aux muscles. Mais ce ne doit être qu'une exception dans la vie, autrement ce serait la rechute de l'être pensant vers la sommolence animale.

2° Il y a une distraction plus noble, que nous appellerons *relative*. Elle résulte de l'attention trop intense

accordée à un objet déterminé. Beaucoup de grands savants nous fournissent des exemples de cette sorte de distraction. (Archimède*—André-Marie Ampère*). C'est que l'esprit ne peut être attentif à tout, ni même à plusieurs choses à la fois; plus il est occupé d'un objet déterminé, plus il est forcé d'oublier momentanément les autres. Le travail intense de la pensée produit ainsi la distraction de l'esprit à l'égard des événements extérieurs, des convenances mondaines, etc.

La conscience. — L'attention et l'inattention se retrouvent notamment dans la faculté intellectuelle que nous allons maintenant étudier, la *conscience.* — On appelle ainsi, d'une manière générale, la *perception intérieure,* c'est-à-dire la connaissance de ce qui se passe en nous. — Mais le mot a deux sens : l'un large et faible, l'autre étroit et fort.

Sens large. — Dans un premier sens, la *conscience* peut fort bien être, et est le plus souvent diffuse et distraite; c'est la *conscience inattentive,* c'est-à-dire la simple information, plus ou moins vague, de ce qui se passe en nous. Cette conscience-là accompagne tous les actes de notre vie psychologique.

Sens étroit. — Dans un sens plus étroit, et par conséquent plus fort, la conscience s'appelle *réflexion :* c'est la conscience attentive, ou le pouvoir que nous avons de nous replier volontairement sur nous-mêmes, de nous rendre attentifs à ce que nous éprouvons, à ce qui se passe dans le champ de la conscience. — La réflexion est une source originale de connaissances, la conscience distraite, au contraire, peut décroître indéfiniment, jusqu'à mériter le nom d'inconscience ; nous l'étudierons d'abord, puis nous passerons à la réflexion et aux notions très importantes qu'elle nous donne.

XXVIII[e] LEÇON

La conscience et l'inconscience. — La réflexion.

L'inconscience : les degrés inférieurs de la conscience. — Phénomènes psychologiques dits inconscients. Exemples : habitudes, réminiscences, sommeil, somnambulisme* (Leibnitz)*. — Importance de ces phénomènes : leur part dans l'humeur et le caractère. — Conséquences pratiques (Montaigne*).
La réflexion et les notions qu'on lui doit. — Notions du moi ; d'unité, de simplicité, d'identité, de substance, de cause (efficiente et finale). — Origine de l'anthropomorphisme* et du polythéisme*.

L'inconscience : les degrés inférieurs de la conscience. — Dans la précédente leçon, nous avons défini la conscience en général et indiqué qu'elle est susceptible de mille degrés. Au plus haut degré, quand elle est parfaitement attentive à ce qui se passe en nous, elle s'appelle *réflexion* et nous donne les notions précieuses que nous allons bientôt énumérer. Mais, considérée vers les degrés inférieurs, que devient la conscience? Où finit-elle, quand on descend de la claire lumière vers les régions de l'inconscience? Personne ne peut marquer la limite, nul ne peut dire où commence la conscience, ni même si elle commence quelque part, quand on s'élève des corps bruts vers les êtres supérieurs, où elle cesse, ni si elle cesse quelque part, quand on descend l'échelle des êtres depuis les organismes supérieurs jusqu'aux minéraux. Des philosophes ont pu croire qu'il y a jusque dans les derniers éléments des corps bruts quelque degré de conscience et de vie ; mais la science positive* l'ignore, et nous n'aurons sans doute jamais aucun moyen de le savoir.

Afin de rester dans le domaine psychologique, ne considérons que les vivants supérieurs, et parmi eux le plus élevé, l'homme.

Phénomènes psychologiques dits inconscients. —

Il est certain qu'il y a, dans notre vie mentale, une multitude de phénomènes réellement psychologiques, qui pourtant passent absolument inaperçus, de telle sorte qu'on a pu les appeler *phénomènes inconscients*. Cette expression offre une apparente contradiction, mais le fait est certain : Ces phénomènes inconscients abondent dans les faits d'habitude, dans la réminiscence*, le rêve, la rêverie.

Exemple tiré de l'habitude. — Tous les soirs, je remonte ma montre : c'est une opération apprise, qui suppose évidemment quelque conscience de ce que je fais: donc c'est un acte psychologique. Mais ne m'est-il pas arrivé bien des fois, après avoir remonté ma montre de me demander si je l'avais fait ? Il y a donc eu, à la fois, une opération consciente, et une information si minime, si confuse de l'acte que je faisais, qu'il n'en reste absolument point de trace dans mon esprit.

De la réminiscence*. — Combien de fois n'arrive-t-il pas de rencontrer des personnes que l'on a connues, sans pouvoir se rappeler où on les a vues, ni dans quelles circonstances? Autrefois, à un certain moment de notre vie, ces personnes étaient clairement dans notre pensée, nous avons su leur nom, nous leur avons parlé; puis un jour est venu où tout cela non seulement n'est plus dans la conscience claire, mais n'y peut revenir. — Où donc est la limite entre le souvenir conscient et la réminiscence* inconsciente?

Phénomènes inconscients dans la rêverie. — Dans le rêve et même dans la simple rêverie, notre esprit est occupé d'une foule de pensées sur lesquelles il court, pour ainsi dire, et d'émotions qui ne font que l'effleurer. Mais pensées, émotions, tout cela disparaît au premier appel de la réalité, et disparaît si bien que souvent, l'instant d'après, on serait complètement incapable de dire à quoi l'on rêvait : nouvelle preuve de l'existence de ces phénomènes psychologiques qu'on appelle inconscients. En parlant du sommeil, nous verrons que l'esprit n'y est jamais complétement inoccupé, et cependant nous sommes

loin d'avoir toujours conscience de rêver ; il est donc des cas où le sujet, quoiqu'il soit occupé, qu'il pense, qu'il agisse, n'a aucune conscience de le faire.

Perceptions inaperçues. — Soit que nous rêvions, soit que nous soyons éveillés, les objets qui nous entourent, nos vêtements par exemple, ne cessent pas de faire impression sur nous. Or, s'il y a impression, cette impression est transmise au cerveau et doit y produire quelque effet. Et cependant, nous rendons-nous compte de cet effet? Non, l'impression, atténuée et confuse, (et cela d'autant plus qu'elle est plus habituelle), n'est pas assez vive pour saisir et exciter la conscience.

Exemples empruntés à Leibnitz*. — Leibnitz*, qui a introduit dans la psychologie ces « infiniment petits » de la pensée, ces « perceptions inaperçues », a multiplié à l'infini les exemples de ces phénomènes inconscients, conscients cependant en un sens. Au bord de la mer, nous entendons le bruit des vagues, mais nous ne percevons pas un bruit distinct pour chaque vague en particulier: par conséquent, nous avons à la fois conscience du tout et non conscience du détail; or le tout serait-il perçu, si le détail ne l'était absolument pas? — Au milieu d'une grande ville je peux me promener lisant, causant ou réfléchissant, absolument distrait à l'égard de tout ce qui se passe autour de moi : ces impressions sont donc insconscientes, je ne m'en rends aucun compte. Et cependant, comment douter qu'elles n'aillent à ma conscience? La preuve qu'elles y vont, c'est que si je viens à entendre une voix bien connue, ma conscience s'éveille aussitôt, et m'avertit de ce qui se passe autour de moi. — L'exemple du meunier qui se réveille quand son moulin s'arrête est excellent. — En général, pendant le sommeil, nous n'entendons pas un bruit monotone qui frappe notre oreille; et cependant, ce bruit fait une impression sur nous, et nous le percevons, sans nous en apercevoir : la preuve, c'est que, s'il cesse, nous percevons sa cessation et nous sommes réveillés subitement.

Et ne nous est-il pas arrivé souvent de ressentir soudain une vague émotion de joie ou de tristesse, sans avoir aucune conscience de la cause qui l'avait amenée? Cependant cette cause nous a été connue, et la plupart du temps nous pouvons la retrouver en y réfléchissant : c'est une lettre, c'est une visite, qui nous a impressionnés de la sorte, réjouis ou attristés; nos occupations nous ont fait oublier lettre ou visite, mais l'impression est restée dans notre conscience et, réapparaissant soudain, vient assombrir ou éclairer nos pensées du moment, sans que nous songions à en rechercher l'origine, qui souvent même nous échappe.

Importance de ces phénomènes : Leur part dans l'humeur et dans le caractère. — Il semble donc prouvé surabondamment, qu'il y a dans notre vie intérieure une multitude de faits psychologiques, à la fois conscients dans un sens, et inaperçus cependant, c'est-à-dire soustraits à la conscience claire. C'est ce monde des petites perceptions qui fait le contexte, l'accompagnement de notre vie consciente, qui donne le ton à nos actions et à nos pensées; ce sont ces perceptions inaperçues qui constituent notre caractère, notre humeur, notre tempérament moral. Tristes ou gaies, elles retentissent en nous, plus ou moins confusément, et entrent toutes, si l'on peut s'exprimer ainsi, dans le tissu de notre vie. C'est sur ces impressions inconscientes que flotte en quelque sorte comme sur un océan la pensée claire; mais cette pensée même, et la volonté qui l'accompagne sont influencées sans cesse par nos impressions les plus secrètes : ces impressions insensibles, permanentes, habituelles, qui nous viennent ainsi de notre fonds, constituent notre humeur et concourent à former notre personnalité. Ce sont ces petites perceptions qui conservent la trace de nos anciennes volitions*; celles-ci viennent se déposer, en quelque sorte, dans ce fonds psychologique qui est nous-mêmes.

Conséquences pratiques. — Montaigne*, souvent très profond philosophe, même quand il paraît se jouer,

nous raconte que le premier souci de son père avait été de lui épargner toute impression violente et désagréable : son père, dit-il, sachant bien que les impressions désagréables aigrissent le caractère, le faisait réveiller au son de la flûte. — Peut-être ne serions-nous pas tout à fait d'accord avec le père de Montaigne* : il ne faut pas épargner toutes les impressions fortes à l'enfant, car elles sont saines à l'occasion, et souvent nécessaires; ne faut-il pas que l'enfant s'habitue, dès ses premières années, à considérer la vie sous son vrai jour, c'est-à-dire comme une vie où il y a place pour le bonheur, mais où il faut lutter pour le conquérir, et faire preuve d'énergie, de ferme volonté?

Mais il n'importe : bonnes ou mauvaises, rudes ou douces, toutes les impressions qui nous viennent du dehors, du climat, des personnes qui nous entourent, de la société que nous fréquentons, etc., toutes ces impressions contribuent à nous faire ce que nous sommes, et ne cessent de retentir en nous. Qui ne s'est senti plus heureux de vivre, quand un beau soleil de printemps vient réjouir tous les cœurs? Les lieux déserts et sombres, au contraire, n'engendrent-ils pas la mélancolie?

Applications pédagogiques. — Il suit de là que l'éducation doit, à cet égard, se proposer deux fins : 1° veiller à ce que toutes les impressions que l'enfant reçoit, à son insu, soient saines et de nature à exercer une heureuse action sur son humeur et sur son caractère. Par exemple, à un enfant d'un naturel doux et mou, on cherchera à donner des impressions plus fortes, on fera entendre des récits virils, etc. Au contraire, un enfant d'humeur batailleuse, enclin à la brutalité, pourra être corrigé avec le temps, si on s'applique sans cesse à lui donner des impressions douces et délicates. Le commerce des personnes distinguées, surtout des femmes, la vue des belles choses, la culture des arts, sont particulièrement propres à modifier, en pareil cas, la violence du naturel, sans parler des influences physiques, du climat

et de l'alimentation. — 2° Mais il ne faut pas oublier qu'il est peu digne d'un homme d'être à la merci d'impressions inconscientes. Le mieux sera donc toujours de faire appel à la raison de l'enfant, de l'inviter à réfléchir, de l'habituer à se rendre compte de ce qu'il éprouve et à contrôler ses premières impressions.

La Réflexion et les notions qu'on lui doit. — Passons maintenant à la réflexion proprement dite, à la conscience claire et attentive, et voyons les notions qu'on lui doit. Ce sont les notions : du *moi*, d'*unité*, de *simplicité*, d'*identité*, de *substance*, *de cause* (efficiente* et finale).

Notion du moi. — Si nous éprouvions tous les phénomènes qui se passent en nous sans y réfléchir jamais; s'ils étaient toujours perçus sans être aperçus, nous n'aurions pas l'idée du *moi*. Les animaux, on a lieu de le croire, n'ont pas l'idée d'eux-mêmes, parce qu'ils ne réfléchissent pas: ils sont pour ainsi dire, toujours hors d'eux-mêmes; ils sentent, ils éprouvent des impressions, mais en quelque sorte éparses; ils n'y réfléchissent point et n'en conservent pas l'idée nette. Ils ont conscience d'une douleur, par exemple, mais dès que le mal est fini, tout est oublié : L'homme seul semble avoir le privilège d'arrêter les impressions reçues, de les considérer attentivement, de les lier entre elles et de se les attribuer; seul, il se connaît comme une réalité vivante; seul, il dit : *je*, *moi*. Nous verrons que cette faculté semble être la condition de la pensée abstraite*, du langage et de la science.

Notions d'unité, de simplicité et d'identité. — Le moi se connaît directement comme *un*, *simple* et *identique*. Ces trois notions ne peuvent nous venir des sens. En effet, ce qui tombe sous les sens ne nous est pas connu comme *un*, car les sens n'atteignent que ce qui est étendu, et l'étendue est divisible indéfiniment. L'unité absolue n'est donc pas une notion physique et sensible; nous ne la trouvons qu'en nous-mêmes. — De plus, le moi se connaît comme *simple*, c'est-à-dire non

composé. Il a beau avoir des puissances et des facultés diverses, il a beau être le théâtre de mille phénomènes différents, il s'attribue tout à lui seul et nie toute composition de sa propre substance. — Enfin, l'*identité* est encore son attribut : c'est l'unité à travers le temps ; c'est la persistance ou continuité de la même vie sous la pluralité des modifications ; c'est l'unité sous la multiplicité et la succession, l'unité dans la diversité et le changement. Chacun de nous se reconnaît le même sous toutes ses modifications accidentelles : un homme de cinquante ans s'attribue, sans hésiter, les événements, les pensées de sa jeunesse, et se reconnaît le même homme.

Locke* dit dans son *Essai sur l'entendement humain* : Un chêne qui, d'une petite plante, devient un grand arbre, et qu'on vient d'émonder, est toujours le même chêne ; et un poulain, devenu cheval, tantôt gras et tantôt maigre, est, durant tout ce temps-là, le même cheval, quoique dans ces deux cas, il y ait un manifeste changement des parties. Locke* a raison, mais, quand nous attribuons l'identité aux choses extérieures, c'est par induction ; primitivement nous ne puisons cette idée qu'en nous, les sens ne nous la donnent pas. En effet, les choses matérielles peuvent nous paraître identiques sans l'être ; nous n'avons aucun moyen sûr de juger de leur identité. Ainsi, une table se trouve devant moi ; je crois qu'elle est identique à celle que je voyais il y a huit jours, mais qui m'en assure ? Ne suffirait-il pas que quelque malin génie, selon l'expression de Descartes*, en changeant la matière de la table que j'ai vue naguère, eût conservé les mêmes apparences, pour que je sois entièrement trompé ? Au contraire, moi qui me connais, j'ai conscience d'être resté le même être, et l'hypothèse même d'un sujet pensant qui aurait cessé d'être lui-même est absurde *a priori*.

Notions de substance et de cause. — Ceci nous amène aux deux notions capitales de substance et de cause.

On appelle substance, l'être en tant qu'il subsiste sous

les phénomènes changeants, en tant qu'il demeure le même sous les modifications apparentes. La *cause*, c'est l'être encore, mais considéré à un autre point de vue. *C'est l'être en tant qu'il agit, qu'il manifeste son énergie.*

Ces deux notions de substance et de cause, d'être et de force, sont absolument inséparables. En effet, qu'est-ce qui fait que le *moi*, ou le sujet de la pensée, n'est pas seulement une idée, une abstraction, mais un être réel, une personne vivante? C'est qu'il n'est pas réduit à la faculté de penser; il a aussi celle de vouloir et d'agir. En même temps donc que je m'aperçois moi-même comme être pensant, je m'aperçois aussi comme une puissance agissante, comme une force, comme une cause. Je suis à la fois substance et cause. Une substance qui n'agirait absolument pas, qui ne produirait aucun effet, serait évidemment nulle ; on ne saurait rien d'elle, on n'en pourrait rien dire : elle n'est réelle que par ses effets et par ses actes.

Or, ces deux notions de substance et de cause nous viennent exclusivement de nous-mêmes, par la conscience réfléchie*. Sans doute, nous croyons à des réalités substantielles autres que nous-mêmes, à des forces en dehors de nous; mais c'est par induction* : la seule substance et la seule force à nous connue primitivement, par nous saisie directement, c'est nous-mêmes.

Ce pupitre qui est devant moi offre à mes sens plusieurs apparences : j'en vois la couleur, la forme, je sens qu'il a une température moyenne, etc. Mais qu'y a-t-il sous ces apparences? Y a-t-il quelque chose seulement? Je n'ai aucun moyen de le savoir ou même de le soupçonner. Si je me figure cette substance divisée, réduite en cendre, qu'importe? tant qu'il y aura substance, il y aura toujours des qualités ; quand il n'y aura plus de qualités, il n'y aura plus rien, donc plus de substance ; la substance nue est une fiction, l'être sans attributs est une abstraction vide*. La matière est donc inséparable des qualités que nous lui attribuons, et n'est pour nous rien autre chose que l'ensemble de ces qualités.

Mais toutes ces impressions et toutes ces perceptions sont des états de moi-même, des moments de mon existence; je pense, donc je suis. C'est en vain qu'on prétendrait que je me trompe, car, si je me trompe, je suis. Douter de notre existence, de notre être, est impossible; notre propre réalité d'être pensant, telle est la seule substance à nous connue directement, par nous sentie incontestablement.

Or, nous nous connaissons comme une substance voulant et agissant; et, en tant que nous agissons nous sommes cause, comme nous sommes substance en tant que nous existons.

Causalité efficiente*. — *Notre causalité*, c'est la production d'effets de tous genres par notre énergie intime, par notre volonté.* Nous la sentons particulièrement bien dans l'effort musculaire. Voulons-nous soulever un poids, par exemple? Nous prévoyons, nous mesurons, pour ainsi dire, d'avance l'effort que nous devons faire, et nous le modifions selon l'effet à produire : preuve que nous croyons à un lien causal* entre l'énergie que nous déploierons et l'effet qu'elle produira. Telle est la notion de cause efficiente* : la cause efficiente*, c'est l'agent par la puissance duquel un acte, appelé effet, est produit.

Origine du polythéisme*. — Cette notion de force que nous puisons en nous, nous l'étendons ensuite au monde extérieur. Ainsi, toutes les fois que nous voyons dans la nature des changements qui ne sont pas notre œuvre, nous croyons qu'ils sont l'œuvre de quelque force, dont notre force propre serait le type. C'est ainsi que les enfants animent toute la nature; ils croient voir partout des forces analogues à la volonté humaine; Le *polythéisme**, dans son origine, n'est pas autre chose que *l'attribution à des volontés en tout pareilles à la nôtre des grands phénomènes de la nature.* L'enfant, avant toute culture, croit que les objets inanimés ont une volonté et une intention comme lui; il croit que ses jouets, ses poupées, ses polichinelles veulent ou

ne veulent pas, sont obéissants ou désobéissants, et il leur inflige des punitions. S'est-il blessé avec un couteau? il vient se plaindre à sa mère de la méchanceté du couteau; et il impute à la pierre qui le fait tomber l'intention de lui faire mal. En un mot, c'est à son image qu'il conçoit tous les êtres et toutes les forces de la nature. L'expérience et l'éducation devront lui apprendre à distinguer deux espèces de causalité* : la causalité physique* ou nécessaire, et la causalité morale* ou libre.

L'anthropomorphisme*. — *L'anthropomorphisme* est la tendance de l'homme à voir, à concevoir toute chose, à son image, à prêter la forme humaine à tout,* même aux puissances idéales*, même à Dieu.

L'idée de cause finale*. — La volonté humaine n'agit qu'en vue d'un bien, c'est-à-dire selon des intentions, selon des fins; elle n'agit que pour arriver à un but : il s'ensuit que la causalité efficiente* chez l'homme est en même temps une finalité*. Quand donc nous attribuons aux choses des volontés, des énergies semblables à notre volonté et à notre énergie, nous leur prêtons de même une direction intentionnelle, une fin. En un mot, nous attribuons aux choses le même genre de causalité* que nous reconnaissons en nous-mêmes. Est-ce à tort ou à raison? C'est là une grande question qui a plus que toute autre occupé les philosophes.

Beaucoup de savants dénoncent comme un préjugé d'origine psychologique cette habitude de voir de la finalité*, c'est-à-dire de l'arrangement dans les choses. Il faut en rabattre, disent-ils : tout est l'œuvre de forces aveugles et purement mécaniques. Tout autre est l'opinion de la plupart des philosophes. Les plus grands métaphysiciens*, portant leurs efforts sur cette question, n'ont fait que confirmer la commune croyance en une intelligence ordonnatrice*; aussi est-elle prédominante dans la philosophie comme dans l'opinion du vulgaire. La majorité des esprits réfléchis pensent et proclament que, si ce ne sont pas tous les menus phénomènes phy-

siques particuliers qui sont régis par des volontés et des intentions, ce sont au moins les phénomènes considérés dans leur ensemble ; que le monde est comme animé par une force intelligente et conduit par elle à des fins. En un mot, l'ordre du monde est dû, selon eux, à une pensée dirigeante et supérieure, que nous concevons à l'image de la nôtre, par la raison que la nôtre est son œuvre et faite à son image.

XXIX[e] LEÇON

FACULTÉS OU OPÉRATIONS PAR LESQUELLES L'ESPRIT ÉLABORE* LA CONNAISSANCE.

Comparaison. — Abstraction*.

Rapports des opérations de ce groupe avec les facultés intuitives*. — La pensée au sens fort du mot ; la science et la parole.

I. La Comparaison, ses rapports avec l'attention. — Caractère individuel et concret* de toute perception. — Impossibilité de la science et de la parole dans ces conditions. — La comparaison active : comment elle naît de l'unité de l'esprit et du besoin d'ordre. — Comment elle satisfait l'esprit et produit la lumière. — Le don de s'étonner (Platon*). — Comment il faut habituer l'enfant à saisir les rapports des choses (dessin).

II. L'Abstraction*. — Définition. — Comment elle résulte de la comparaison. — Exemples d'idées abstraites : substance, qualité, quantité, rapport. — Comment l'abstraction* rend possible la pensée discursive* et la parole. — L'enfant répugne à l'abstraction* ; pourquoi, dans quelle mesure ; nécessité de l'y habituer sans trop tarder. — L'abstraction* source d'erreurs pour l'esprit inculte. — La mythologie. — La scolastique*, les vertus occultes*.

Rapports des opérations de ce groupe avec les facultés intuitives*. — Par les facultés intellectuelles que nous avons étudiées jusqu'ici, nous sommes en possession :

1° Des *lois nécessaires* de la pensée (elles constituent la raison).

2° Des *premières données* sur lesquelles l'esprit devra opérer pour accomplir son œuvre : ce sont comme les matériaux de la pensée. Les facultés de ce premier groupe, tout intuitives*, sont l'exercice instinctif, le premier mouvement de la pensée.

Les facultés que nous allons étudier maintenant répondent, dans l'activité intellectuelle, à ce qu'est la volonté dans l'activité proprement dite. D'une manière générale, elles ont pour objet d'étreindre plus étroitement les données de l'expérience, d'en dégager la pensée proprement dite et la science.

La pensée au sens fort du mot. — Mais quoi, n'était-ce pas déjà penser, que de percevoir par les sens? N'était-ce pas déjà connaître réellement, que de me saisir moi-même par la conscience, avec tout ce que j'éprouve? — Sans doute, mais le mot *pensée* a un sens plus fort auquel nous arrivons présentement.

Les animaux perçoivent comme nous, sentent comme nous (quoique sans réflexion); ils éprouvent comme nous de la douleur, de la joie : mais tout cela n'est pas la pensée proprement dite. *Penser* véritablement, penser en homme, c'est *avoir des idées abstraites et générales, et les enchaîner d'une manière logique, c'est-à-dire nécessaire.*

Penser ainsi est l'œuvre de *l'entendement**.

La science et la parole. — La *science* est un ensemble de telles idées, de tels jugements, enchaînés nécessairement; et la *parole* n'est possible qu'à l'être qui pense de la sorte.

Je dis la *parole* et non le langage; car, les animaux ont un langage; l'enfant qui ne parle pas encore en a un aussi : il sait parfaitement faire comprendre ses besoins, faire connaître ses émotions; mais, nous le verrons plus loin, la parole est un langage d'un ordre à part, essentiellement abstrait et général : elle n'est possible qu'à l'être doué d'entendement*.

Les opérations ou facultés du second groupe, celles qui forment ensemble la pensée discursive *[1], sont :

1° La *comparaison;*

2° L'*abstraction*;*

3° La *généralisation ;*

4° Le *raisonnement* (*raisonnement inductif*; — raisonnement déductif**).

I. **Comparaison.** — La comparaison est *l'opération par laquelle l'esprit rapproche deux ou plusieurs objets, deux ou plusieurs idées, pour en saisir les rapports.* Jusqu'ici nous avons déjà plusieurs fois rencontré cette opération élémentaire, la comparaison simple : elle existe partout dans le travail de l'esprit, dès la perception sensible, dès la conscience ; penser, c'est toujours discerner le dissemblable, lier le semblable ; mais ici, nous considérons cette opération en elle-même, en tant que l'esprit l'exécute volontairement, sciemment, avec attention, effort et réflexion

Ses rapports avec l'attention. — La *comparaison* et l'*attention* ne se séparent pas ; la comparaison est essentiellement attentive, et ne rend de services qu'à cette condition. Mais l'étude de l'attention a paru nécessaire comme transition entre l'étude des sens et celle de la conscience ; nous n'avons donc pas ici à nous en occuper de nouveau, et notre tâche sera abrégée d'autant. La *comparaison* est l'*attention de l'esprit s'appliquant à saisir des rapports ;* étudions les services que nous rend cette opération, la première et la plus simple de toutes après l'intuition* directe.

Caractère individuel et concret de toute perception. — Avant la comparaison, ou tant qu'elle demeure instinctive et involontaire, l'esprit ne saisit que l'*individuel* et le *concret,* car toute perception a ce caractère,

1. La pensée discursive* s'oppose à la pensée intuitive* : celle-ci saisit directement et sans effort un objet présent; celle-là fait effort, travaille sur ce qui s'offre à elle pour en chercher la raison et le comprendre ; elle va de ce qu'elle voit à ce qu'elle ne voit pas, descend ou remonte des causes aux effets, des effets aux causes.

d'être particulière : par les sens, par exemple, je ne saisis jamais que *ceci* ou *cela*, c'est-à-dire, un objet occupant un point déterminé de l'espace, et ne le saisis qu'à un moment déterminé du temps. Une telle connaissance est toute différente de la connaissance scientifique.

Impossibilité de la science et de la parole dans ces conditions. — La première fois qu'un enfant voit un cheval, par exemple, il le voit véritablement comme un individu, à qui il donnerait un nom propre aussi bien qu'à sa nourrice ou à son frère; toutes choses lui apparaissent comme de véritables personnes, comme autant d'individus particuliers. « Or, *il n'y a point de science du particulier*, dit Aristote, *il n'y a de science que du général.* » Borné à la *perception* actuelle des objets particuliers, l'esprit serait donc incapable de science et de pensée proprement dite, par suite il serait incapable de parler. Son langage consisterait en interjections et en gestes : il montrerait les choses (ainsi qu'on fait dans un pays dont on ignore la langue) et, s'il voulait appliquer sa faculté d'articuler, il les nommerait par des noms propres; il n'aurait pas de *mots* proprement dits, parce que les mots expriment des idées abstraites et générales, et l'esprit dont nous parlons n'aurait pas de telles idées.

La comparaison active. — Comment elle naît de l'unité de l'esprit et du besoin d'ordre. — C'est la *comparaison active* qui nous tire d'un tel état, qui rend possible *la pensée*, en rendant possibles l'*abstraction* *, la *généralisation* et, par elles, le *raisonnement*.

La comparaison naît de la nature même de l'esprit. L'*esprit* a un attribut essentiel entre tous : l'*unité*, et un besoin impérieux entre tous, auquel tous se ramènent : le *besoin d'ordre*, autrement dit le besoin de ramener à l'unité toute diversité qu'il perçoit et qu'il veut connaître; car l'*ordre*, *c'est l'unité dans la diversité.*

De cet attribut et de ce besoin de l'esprit, essentiellement actif, résultent le travail de la comparaison, ses effets et les services qu'elle nous rend.

Comment en effet un esprit *un* peut-il penser une *multiplicité* d'objets et d'idées? Il est clair qu'il ne peut pas être présent à tout à la fois; seule, l'unité divine, omniprésente*, n'aurait pas besoin, pour connaître les choses, de les comparer et de passer de l'une à l'autre. Notre esprit borné, ne pouvant être partout à la fois, doit procéder par ordre, passer d'un objet à un autre, sans pourtant se disperser sur la multiplicité de ces objets.

Comment elle satisfait l'esprit et produit la lumière. — La comparaison lui permet de se diriger, car, à mesure qu'il se porte d'un objet à un autre, il saisit les différences et les ressemblances, met ensemble le semblable, sépare ce qui diffère. Or, faire cela, c'est précisément mettre de l'*ordre* dans les choses diverses, et l'esprit y prend un *plaisir* immédiat, c'est pour lui la satisfaction d'un besoin; en classant ainsi les choses, il produit la lumière, qui est son véritable bien. Peu importe même qu'il classe bien ou mal, toute classification, tout ordre vaut mieux pour lui que le chaos. Plus tard seulement, par l'étude des méthodes logiques, dans le travail des classifications scientifiques, il apprendra à classer selon les ressemblances importantes ou les différences capitales, non plus selon les apparences.

Quoique l'esprit ne classe d'abord que sur de simples apparences, voyant seulement la surface des choses et les rapports superficiels, on peut dire que là est le *commencement de la science.* Quiconque est inattentif aux rapports des choses, ne les saisit pas vite ou ne s'y intéresse point, n'est pas vraiment intelligent ; celui-là n'a point d'aptitude à penser et ne sera jamais un savant.

Le don de s'étonner (Platon*). — « L'*étonnement est le père de la science* » a dit Platon*. Quand on passe au milieu des choses distrait, indifférent, sans songer à chercher des points de comparaison, sans s'étonner de rien, on perd pour ainsi dire sa qualité d'être pensant, et l'on n'a aucune chance de faire des progrès scientifiques.

Un des premiers services que l'instruction doit rendre

à l'*enfant*, c'est de lui *apprendre à comparer*, à saisir les rapports qui existent entre les choses en apparence les plus éloignées. Rien n'est plus facile, non pas qu'on puisse obtenir de tous les mêmes résultats, car les aptitudes naturelles sont différentes, mais on obtient de tous des résultats sans proportion aucune avec ceux que l'on voit quand l'éducation manque ; un esprit cultivé est nécessairement plus *large* et plus *ouvert* qu'un esprit inculte : ayant plus d'idées, il peut faire des rapprochements variés et imprévus, d'où jaillit toujours quelque lumière.

Comment il faut habituer l'enfant à saisir les rapports. — Comment procèdera-t-on ? On invitera l'enfant à *faire* lui-même des *comparaisons* très élémentaires ; il y prendra vite plaisir, parce que c'est un déploiement d'activité et la cause d'une satisfaction double pour l'esprit : cela, en effet, lui fait remarquer à la fois la merveilleuse diversité des choses et leur unité, c'est-à-dire, d'un seul mot, leur beauté.

Le *dessin* a bien des avantages comme exercice pédagogique ; peut-être sa première utilité est-elle d'apprendre à l'enfant à comparer, à voir les choses dans leurs véritables relations, dans leur grandeur relative, c'est-à-dire dans leur proportion. Comme dans nos connaissances, de quelque ordre qu'elles soient, le relatif tient une place immense, l'enfant en s'habituant à saisir les *relations vraies*, se rend plus apte à voir juste en tout.

II. **L'Abstraction*.** — **Définition.** — On appelle abstraction l'*opération par laquelle l'esprit considère à part ce qui n'est pas séparé dans la réalité.*

Comment elle résulte de la comparaison. — Exemples d'idées abstraites. — Substances. — Cette opération résulte immédiatement de la *comparaison* et n'est possible que grâce à elle. Je vois plusieurs feuilles de papier, de diverses dimensions, de diverses couleurs, de différente solidité, etc. ; par la comparaison, je saisis, je détache pour ainsi dire de ces différentes impressions

particulières, un *caractère essentiel commun* à toutes, ou plutôt, je forme de toutes ces idées mêlées une seule idée, que je n'ai pas rencontrée une seule fois isolée, mais que j'isole par la pensée, et je dis : « papier ». A ce moment, je fais abstraction* de la dimension, de la forme, de la couleur, etc., je ne considère que l'essentiel, ce qui est commun dans tous les cas, la contexture* même de cette substance et les qualités sans lesquelles on ne peut pas la concevoir : voilà une *abstraction**. Lorsqu'on abstrait ainsi les idées de substances, en éliminant toutes les qualités particulières, on obtient les substantifs ou les noms. Maintenant la parole va devenir possible. Au lieu du cheval auquel l'enfant donne un nom propre ou qu'il se contente de montrer du doigt, au lieu d'un cheval individuel, nous aurons l'*idée générale* de cheval, abstraction* faite de tous les individus particuliers; et un mot unique désignera tous les chevaux.

Qualités. — On forme de même les idées abstraites de qualités, que l'on exprime par les adjectifs, quelquefois par les participes. Tout à l'heure, en parlant du papier, on éliminait la considération de couleur, mais je puis considérer la couleur à son tour et à part; par exemple, je formerai l'idée du vert, qui ne sera ni le vert spécial de ce papier, ni celui des feuilles, ni celui de la mer, mais le vert en général.

Remarque. — Dans un même ordre d'idées, il y a des *degrés divers d'abstraction**; par exemple, l'idée de couleur est plus abstraite que l'idée du vert, car elle élimine le vert lui-même, en tant que couleur particulière, pour ne garder que ce qui est commun à toutes les couleurs, savoir un certain genre d'impression et d'excitation faite sur la rétine.

Rapports. — On peut de même abstraire les idées de *rapports*, exprimées par les verbes. Ainsi dans ces phrases: l'enfant bat un chien, je bats un habit, le mot *battre* est employé dans deux sens un peu différents; mais j'élimine cette différence, je ne considère que ce qui est com-

mun à ces deux actes, l'action de frapper, et j'exprime cette idée par un verbe : je fais une abstraction*.

Autres exemples : L'idée de *quantité*, considérée indépendamment des choses, est une abstraction*. Le nombre n'est rien de réel, il n'y a de réels que les individus ; mais l'esprit va de l'un à l'autre, les compte et considère à part leur seule multiplicité, indépendamment de ce qu'ils sont eux-mêmes : ainsi se forme l'idée de nombre, abstraite s'il en fut.

De même, encore l'*étendue*, quoiqu'elle puisse être occupée par mille choses différentes, est considérée en géométrie d'une manière abstraite, c'est-à-dire comme séparée de tout ce qui peut la remplir : elle est abstraite.

Comment l'abstraction* rend possibles la pensée discursive* et la parole. — *L'abstraction* rend possibles la pensée discursive* et la parole.* Penser, en effet, au sens fort du mot, c'est essentiellement rapprocher des idées, les lier entre elles par des jugements ; mais pour rapprocher des idées et chercher si elles se conviennent, il faut d'abord les avoir isolées dans l'esprit ; c'est l'abstraction* qui les forme. Comme, d'autre part, la *parole est un système de signes généraux exprimant des idées abstraites*, elle n'est possible que par l'abstraction*. Ainsi, quand on a l'idée abstraite d'une substance, exprimée par un nom, puis l'idée abstraite d'une qualité, exprimée par un adjectif, on peut se demander si à telle substance convient telle qualité. Considérant par exemple l'idée d'homme et l'idée de perfection, je puis me demander si ces deux idées abstraites peuvent être liées dans un jugement ; et la parole exprimera ce jugement par une proposition.

L'enfant répugne à l'abstraction* ; pourquoi ? Dans quelle mesure ? — *L'enfant répugne à l'abstraction**, c'est là un fait bien connu, et dont nous comprenons sans peine la raison : l'abstraction* est un *travail* de l'esprit, suppose un *effort* de la pensée contre la réalité concrète*, qu'il serait plus commode de percevoir simple-

ment d'une manière plus ou moins distraite. L'enfant ne demanderait qu'à regarder les choses à mesure qu'elles passent, sans effort et sans travail.

Il ne faut cependant pas s'exagérer la répugnance de l'enfant à cet égard : elle n'est pas si grande qu'on le croit. Tout effort en effet a son attrait; puis l'abstraction* nous dédommage très vite de la peine qu'elle nous coûte : elle fait les idées *simples* que l'esprit aime par dessus tout, elle produit la *clarté*, qui est son premier bien. Ainsi dans les sciences abstraites règnent la simplicité et la clarté, et, à la seule condition qu'on veuille s'y appliquer, ce sont les plus faciles. La preuve, c'est qu'elles sont les plus anciennes : les *mathématiques* et la *géométrie* étaient très avancées dès l'antiquité; elles prirent un développement nouveau après le moyen âge, lorsqu'on trouva l'algèbre, et plus tard encore, quand Newton* et Leibnitz* eurent découvert le calcul infinitésimal*; mais un grand nombre de questions étaient connues et traitées dès longtemps d'une manière exacte, selon des méthodes correctes. Tout autre est la difficulté des *sciences physiques*, de la *chimie*, de la *biologie**, de la *sociologie**, et des sciences morales, parce que les phénomènes sont d'autant plus difficiles à connaître que l'on descend davantage dans le concret, c'est-à-dire dans le réel, lequel est toujours compliqué et, quand il s'agit des vivants, sujet à mille variations; et ces sciences ne satisfont véritablement l'esprit scientifique que lorsqu'elles arrivent à dégager, elles aussi, des notions et des formules abstraites.

Nécessité de l'y habituer sans trop tarder. — L'abstraction* n'est donc pas une ennemie, au contraire; et l'esprit s'y apprivoise. C'est pourquoi on fera bien de n'épargner à l'enfant la peine de penser sous forme abstraite, que juste assez pour ne pas le fatiguer, ne pas le rebuter et lui faire prendre l'étude en dégoût. On évitera d'abuser des termes et des exercices abstraits, et de soustraire le jeune esprit au commerce de la réalité, qui est sa première et sa meilleure école; mais cette

précaution prise, il y aura tout intérêt à former l'enfant de bonne heure au maniement des idées abstraites.

L'abstraction*, source d'erreurs pour l'esprit inculte. — L'abstraction* est une grande source d'erreurs pour l'esprit qui n'y est pas habitué; n'y eût-il que cette raison d'y habituer l'esprit de bonne heure, elle serait décisive. Malgré nous, en effet, nous formons des abstractions*; nous vivons avec des esprits plus mûrs et plus cultivés que nous, dont la pensée se meut presque toujours dans l'abstrait; si donc nous sommes incapables de penser l'abstrait, nous prêtons un sens concret aux mots qui expriment des idées abstraites, nous prenons les abstractions* pour des réalités : il est peu de causes plus fréquentes de superstitions, de préjugés et de raisonnements faux.

La mythologie. — La *mythologie* nous offre mille exemples de qualités abstraites prises pour des réalités et représentées comme telles dans l'imagination populaire, ainsi que dans la peinture, la poésie, la sculpture. La jeunesse est personnifiée sous le nom d'Hébé; les Grâces, la sagesse, l'éloquence, deviennent autant de divinités.

La scolastique* — Au *moyen âge* le même phénomène se produit, mais avec un caractère différent : dans cette rude époque de luttes et de discussions, les mots deviennent comme des êtres, les idées abstraites sont prises pour quelque chose de réel et presque de vivant : on se bat pour des mots. Dans la philosophie scolastique*, ce qui est *réel* ce ne sont pas les divers hommes, c'est l'*humanité*. Les idées abstraites font l'objet unique de la spéculation philosophique : au lieu d'observer, on définit et on discute ; on croit avoir expliqué les choses quand on leur assigne pour cause leur nature même, c'est-à-dire leurs attributs.

Vertus occultes*.—Dans la science, les *vertus occultes** étaient données pour des explications. Lorsqu'on énonce un fait, nous savons tous qu'on ne l'explique point en l'énonçant sous une autre forme; c'était pourtant ce qu'on

faisait alors : on se contentait de répéter sous une forme abstraite ce qu'on avait d'abord dit sous une forme concrète. Pourquoi l'opium fait-il dormir ? — Parce qu'il a une vertu dormitive. Cette explication paraissait en être une au moyen âge ; de là le grand retard des sciences physiques et naturelles. On était dupe et victime de l'abstraction*, on restait indifférent et comme distrait à l'égard de la réalité.

On le voit, ne fût-ce que pour éviter d'être le jouet des abstractions*, pour savoir ce qu'elles sont et ce qu'elles valent, il serait nécessaire de se familiariser avec elles. Mais il y a une autre raison, et meilleure encore, de ne pas tarder trop à soumettre l'esprit de l'enfant à la discipline des études abstraites, c'est que penser l'abstrait, est un des attributs les plus élevés de la nature humaine.

XXXE LEÇON

LA GÉNÉRALISATION. — LE RAISONNEMENT EN GÉNÉRAL. — L'INDUCTION.

I. La Généralisation. — Définition. — C'est un autre effet de la comparaison. — Idées générales et idées abstraites. — Comment se forment les idées générales. — Hiérarchie des idées générales : race, espèce, genre, ordre, classe, embranchement, règne. — Extension et compréhension. (Loi). — Services que la généralisation rend à l'esprit. — L'enfant généralise naturellement et étourdiment.

II. Le Raisonnement. — Définition générale. — Deux cas possibles : induction, déduction. — Le raisonnement suppose la généralisation dans les deux cas. — Rapports du raisonnement et de la raison. — Comment on les oppose quelquefois. — Tout raisonnement repose sur quelque principe ; la déduction sur les principes d'identité et de contradiction, l'induction sur le principe d'ordre. — Rôle respectif de l'induction et de la déduction ; laquelle précède l'autre ; laquelle importe le plus dans la pratique.

III. Induction, définition, exemple. — Analyse de cette opération : observer comparer, éliminer ou abstraire, généraliser. — La loi ou

fait général. — Lois empiriques* (de succession ou de concomitance*). — Lois causales*. — Comment on trouve les causes physiques. — L'hypothèse* et l'expérimentation. — Règles et tables de Bacon*.

I. **La Généralisation. Définition.** — *On appelle généralisation l'opération par laquelle l'esprit range en catégories déterminées une multiplicité quelconque, c'est-à-dire forme des idées générales : idées d'espèce, de genre, de classe, etc.* — C'est un autre effet de la comparaison.

J'imagine que je suis dans une ferme et que je vois pour la première fois les animaux domestiques. Que de différences entre eux ! C'est une multitude désordonnée : une poule passe à côté d'un bœuf, un cheval à côté d'un mouton, tous ces animaux sont en grand nombre.

Par la comparaison, l'esprit apporte l'ordre dans ce désordre apparent ; il remarque les ressemblances et les différences. Tous ces êtres ont d'abord un trait commun et caractéristique : ils se meuvent spontanément*, ce qui met un abîme entre eux et les choses inertes. Je les appelle *animaux*, par opposition aux végétaux et aux corps bruts.

Les animaux forment alors dans mon esprit un groupe unique ; mais le même travail de comparaison, se continuant, va diviser et subdiviser ce groupe. Je mets ensemble tous les animaux qui, malgré des différences de détail, se ressemblent plus entre eux qu'ils ne ressemblent aux autres. Peu importe qu'un cheval soit blanc et qu'un autre soit rouge ; ces deux animaux ont la même forme, visiblement ils sont de la même famille, je les appelle d'un même nom. Chacune des autres espèces est de même considérée à part et nommée séparément. L'esprit réduit ainsi à une unité relative toute diversité et forme des idées générales, des groupes dont chacun contient une multitude d'individus.

Voilà la généralisation sous sa forme la plus simple.

Ces idées générales (bœuf, mouton, oiseau), quel rapport ont-elles avec les idées abstraites ?

Idées générales et idées abstraites. — Toutes les idées abstraites sont générales, mais la réciproque est-elle vraie ? Les idées générales sont-elles abstraites ?

Elles sont abstraites, en ce sens que l'unité qu'elles représentent n'existe nulle part dans le réel comme individu concret. Nulle part on ne rencontre le cheval en général ; ce qu'on rencontre, c'est tel individu du groupe cheval, puis tel autre. En ce sens, cette idée est abstraite. Il n'y a de concrets que les individus, désignés par les noms propres.

Cependant, il est clair que l'idée de cheval n'est pas abstraite de la même façon que blancheur, vitesse, quantité, qualité, substance, cause, etc. Ce n'est qu'une abstraction* relative, car dans l'idée de cheval sont comprises et comme réunies plusieurs qualités telles que la forme du pied, le hennissement, etc.; l'idée de blancheur est celle d'une qualité unique, considérée à part.

Telle est la différence entre les idées générales qui ne sont qu'à demi-abstraites, et les idées abstraites tout à fait et toujours générales.

Comment se forment les idées générales. — Comment se forment les idées générales et quelle en est la hiérarchie? — En logique, cette question est la grande question de la classification ; il s'agit donc d'indiquer à grands traits de quelle manière notre esprit classe les êtres.

Le point de départ est l'individu. Il n'y a de réel que lui, lui seul existe et se rencontre dans la réalité ; mais l'individu n'est pas une *idée*, c'est une représentation concrète. La *comparaison* nous permet de rapprocher plusieurs individus et de voir ce qu'ils ont de commun. Alors, nous éliminons toutes les différences de détail et, ne considérant que les traits essentiels communs, nous formons de tous les individus qui offrent ces traits communs un groupe unique, que nous nommons d'un seul nom.

Race. — Parmi les chiens de la ferme, j'en vois plusieurs qui, malgré des différences de taille, d'âge, de cou

leur, offrent des caractères généraux communs; poils longs et soyeux, longues oreilles pendantes, longue queue, grande intelligence, grande fidélité, aptitude rare à *arrêter* et à *rapporter* : je les nomme tous d'un seul nom : épagneul; c'est la *race*.

La race est une idée générale ou un groupe formé d'individus ayant les mêmes caractères essentiels communs.

Espèce. — Je continue ma comparaison et je rapproche la race épagneule des autres races de chiens notablement différentes. Les différences ne sont rien en comparaison des ressemblances : ils ont bien des caractères communs, entre autres l'aboiement : en tant qu'ils se ressemblent tous, je les mets dans un seul groupe qu'on appelle *espèce*.

L'*espèce est une idée générale ou un groupe formé de races ou variétés offrant des caractères essentiels communs.*

Genre. — L'espèce chien, l'espèce loup, l'espèce renard, peuvent offrir des différences profondes; en réalité, cependant, ces espèces ont un air de parenté, elles forment ensemble le genre *canis*.

Le *Genre est l'idée générale qui comprend un plus ou moins grand nombre d'espèces offrant des caractères essentiels communs.*

Ordre. — Le genre *canis* et le genre *felis* (qui comprend le chat, le tigre, la panthère), malgré leurs différences profondes, se ressemblent encore. Ils offrent, par exemple, la même structure des mâchoires et des intestins, ont le même régime alimentaire : ils forment l'*ordre* des carnassiers.

Classe. — Au-dessus de l'ordre, on trouve la *classe*. Entre l'ordre des carnassiers et celui des herbivores il y a des différences très marquées ; cependant tous ces animaux ont un trait essentiel commun, ils engendrent des petits vivants et les allaitent. Ils font partie de la *classe* des mammifères.

Embranchement. — Les mammifères. les oiseaux,

les poissons, les reptiles et les batraciens, malgré des différences de plus en plus profondes, ont un trait essenciel commun : un système cérébro-spinal. Ils composent l'*embranchement* des vertébrés.

Règne. — Au delà, nous trouvons le *règne* animal, qui comprend plusieurs embranchements, et enfin, au-dessus du règne, l'idée générale de l'*être*, la plus abstraite de toutes. Contenant immense, qui n'est contenu dans aucun autre, c'est l'ensemble de tout ce qui est.

Parmi ces termes, deux seulement sont d'un emploi fréquent dans le langage usuel : espèce et genre.

On appelle *espèce* la moins générale de deux idées générales, et *genre* la plus générale.

L'espèce est le contenu, le genre est le contenant.

A divers points de vue, la même idée peut être espèce et genre à la fois. Français est une espèce dans le genre européen, mais un genre par rapport aux idées de breton, bourguignon, etc.

Extension. — On appelle *extension* d'une idée générale le plus ou moins grand nombre d'êtres auxquels elle s'étend. L'idée d'*être*, la plus haute de toutes, a la plus vaste extension, puisqu'elle s'étend à tout.

Compréhension. — On appelle *compréhension*, l'ensemble des caractères que comprend une idée générale. Or, plus on est près de l'individu, plus il y a de caractères réunis. Épagneul a plus de compréhension qu'animal, parce que pour être épagneul, il faut être animal, vertébré, mammifère, etc.

Loi générale. — *L'extension et la compréhension sont toujours en raison inverse l'une de l'autre.*

Quand on s'élève dans l'échelle des idées générales, l'extension augmente et la compréhension diminue ; lorsqu'on descend, c'est le contraire qui a lieu. L'idée de chien, plus générale que celle d'épagneul, a plus d'extension, parce qu'elle convient à un plus grand nombre d'êtres, mais elle a moins de compréhension, parce qu'elle comprend moins de caractères.

Ser[illegible] la généralisation rend à l'esprit. —

La *généralisation* rend à l'esprit de très grands services, puisqu'elle introduit dans nos pensées l'ordre et l'unité. Grâce à elle, la nature, au lieu d'être un chaos d'impressions diverses, devient pour nous un tout harmonieux. Plus nécessaire au langage qu'aucune autre opération de l'esprit, la généralisation offre tout particulièrement un soulagement à la mémoire, qui sans elle resterait encombrée d'images individuelles en nombre infini.

Quelques naturalistes, nous l'avons vu, ne croient pas à la distinction réelle des espèces et des genres ; ils pensent que les espèces se transforment sans cesse, que la nature est dans un perpétuel mouvement. Quelques concessions qu'on veuille bien leur faire, ceci reste certain : l'esprit ne pourrait pas penser si la nature ne lui offrait pas des catégories distinctes. L'esprit a besoin de certaines formes fixes, d'espèces, de genres, de classes, etc., parce qu'il a besoin d'ordre.

L'enfant généralise naturellement et étourdiment. — L'enfant généralise naturellement et même étourdiment. Il est si peu incapable de cette opération, comme le prétendent certains philosophes, qu'il la fait à tort et à travers. L'éducation doit lui apprendre à *distinguer* les vrais genres et les vraies espèces naturelles, mais elle n'a pas besoin de lui apprendre à former des genres et des espèces ; il le fait spontanément* et de très bonne heure ; nous le verrons en traitant du langage.

II. **Raisonnement. — Définition.** — Le *raisonnement* est l'*opération par laquelle l'esprit va du connu à l'inconnu, c'est-à-dire passe de certaines propositions posées à d'autres, qui se trouvent liées aux premières d'une façon plus ou moins nécessaire.*

Induction. — Déduction. — Il y a deux cas possibles, donc deux espèces de raisonnement : l'*induction* et la *déduction*.

Quand on pose d'abord des propositions particulières, de faits observés, et qu'on s'élève à une affirmation générale, appelée loi, on *induit*.

Lorsqu'on descend d'une proposition générale aux conséquences qu'elle implique, on *déduit.*

Le raisonnement suppose la généralisation dans les deux cas. — On le voit, le *raisonnement* suppose la *généralisation* dans les deux cas. Dans le premier cas on aboutit à une vérité générale, dans le second, on en part; or une vérité générale suppose des idées générales, car on appelle proposition générale celle qui a pour sujet un nom commun pris dans toute son extension.

Rapports du raisonnement et de la raison. Comment on les oppose quelquefois. — Dans le mot *raisonnement*, on reconnaît comme racine le mot *raison;* quels sont les rapports de la raison et du raisonnement ?

On a quelquefois opposé l'un à l'autre, et ce n'est pas tout à fait à tort. Ainsi Molière* fait dire à Chrysale :

Raisonner est l'emploi de toute ma maison,
Et le raisonnement en bannit la raison,

En effet, en raisonnant à outrance, souvent pour démontrer ce qui n'a pas besoin de démonstration ou n'en comporte aucune, on choque le bon sens, on porte des jugements ridicules, absurdes ou prétentieux, au scandale de la raison commune, de la raison, au sens courant et littéraire de ce mot.

Mais, philosophiquement, il y a une étroite parenté entre le raisonnement et la raison. Le raisonnement est l'application des principes à tous les cas qui peuvent se présenter. Raisonner, c'est chercher les raisons des choses et les montrer, conformément aux principes.

Tout raisonnement repose sur un principe. — Tout raisonnement repose sur un principe : la *déduction* sur les principes d'identité et de contradiction, l'*induction* sur le principe d'ordre.

Quand je dis : Tous les hommes sont mortels; or, je suis homme : donc, je suis mortel, — la conclusion ne

nous apprend réellement rien; elle était contenue déjà implicitement dans la première proposition. Je ne fais que répéter pour un cas particulier ce que j'ai affirmé pour tous les cas; refuser la conséquence quand on a accordé les deux prémisses, ce serait se contredire, donc violer un principe de la raison.

D'autre part, telle expérience bien faite nous montre qu'un corps plongé dans l'eau perd une partie de son poids, égale au poids de l'eau qu'il déplace (principe d'Archimède*) : j'en conclus que cela a été et sera toujours et partout de même. Qu'en sais-je ? Quelle hardiesse ! D'un cas je conclus à tous les cas : c'est l'induction.

Une telle opération repose sur cette conviction de notre raison : qu'il y a de l'ordre dans l'univers et de la constance dans les phénomènes, que ce qui est une fois bien constaté vaut pour tous les cas de même espèce.

Rôle respectif de l'induction et de la déduction. Laquelle précède ? Laquelle importe le plus dans la pratique ? — De ces deux opérations, laquelle précède ? C'est l'induction. — Laquelle importe le plus dans la pratique ? c'est encore l'induction.

Nous commençons par percevoir le particulier et l'individuel; le premier travail de la pensée est de s'élever des faits aux lois, d'acquérir des connaissanees générales; ce n'est qu'après, qu'on peut redescendre des lois aux faits par voie de conséquence. On induit d'abord et, quand on a des connaissances générales, la déduction a lieu, les conséquences se tirent d'elles-mêmes.

Aussi, au point de vue de l'éducation, ne peut-il pas y avoir d'hésitation. Le plus essentiel est d'apprendre à l'esprit à généraliser prudemment et méthodiquement à interpréter correctement les faits. Les sciences physiques et naturelles sont, entre toutes, propres à nous rendre ce service.

III. **L'induction. — Définition.** — On appelle *induction, l'opération par laquelle l'esprit étend à tous les êtres*

d'une même espèce, à tous les cas, à tous les temps, à tous les lieux, un rapport constaté dans quelques cas et pour quelques êtres seulement de cette espèce.

Exemple. — Le principe d'Archimède* est un exemple d'induction.

Longtemps avant Archimède*, les hommes avaient remarqué que le bois flottait sur l'eau, ils avaient même mis à profit cette observation dans la construction des bateaux. Archimède* regarde de plus près le phénomène et *mesure* cet allégement d'un corps plongé dans l'eau. Dès que cette expérience est faite, il est à peine besoin de la répéter : quiconque l'a vue tient la loi pour générale, valable toujours et partout. On généralise même davantage si l'expérience s'y prête, et c'est ici le cas. On affirme que tout corps plongé dans un fluide quelconque est soumis à la même loi : le principe d'Archimède* explique, on le sait, nombre de phénomènes, jusqu'à l'ascension des ballons.

Analyse de cette opération : Observer ; Comparer ; Eliminer ; Généraliser. — L'induction se ramène par l'analyse à des opérations très simples :

1° *Observer* le cas qui s'offre ;

2° *Comparer* les cas analogues ;

3° *Éliminer* les différences de détails et *abstraire* les caractères essentiels du phénomène ;

4° *Généraliser*, c'est-à-dire énoncer comme valable toujours et partout le rapport dûment constaté.

La loi, ou fait général. — On appelle *loi* de la nature un fait général, un rapport constant entre deux phénomènes liés de telle sorte, que le premier amène invariablement le second.

Le premier s'appelle cause et le second effet.

Deux espèces de lois. — Il y a deux espèces de lois : les *lois empiriques**, qui énoncent de simples rapports dont on ne se rend pas compte, que l'on constate sans les expliquer ; et les *lois causales**, énonçant des rapports de cause à effet, c'est-à-dire, expliquant un certain *phénomène* appelé *effet* par un autre qui lui est constamment

uni, qui non seulement le précède sans cesse, mais l'engendre. *Celui-ci* s'appelle *cause.*

La cause physique est donc toujours un phénomène, qui en précède invariablement un autre et qui est nécessaire et suffisant pour l'amener.

Lois empiriques* ; de succession ; de concomitance*. — Il y a des lois empiriques* qui énoncent un rapport de *succession* dans le temps, et d'autres un rapport de *simultanéité** ou de concomitance*.

Dans tous les pays de montagnes, sur toutes les côtes de la mer, les paysans, les marins ne manquent pas de dire, à certains signes infaillibles pour eux, qu'il y aura de l'orage. C'est une loi, puisqu'on peut se fier habituellement au pronostic, mais ce n'est qu'une loi empirique*, c'est-à-dire un fait général constant mais non pas expliqué.

D'autres fois, c'est la simultanéité* de certains phénomènes qui est énoncée par la loi. Exemple : Tous les animaux qui ruminent ont le pied fourchu. Il n'y a aucun lien connu, aucun rapport causal* entre la forme du pied et celle de l'estomac. — Darwin* cite beaucoup d'exemples de genre. Ainsi, selon lui, tous les chats blancs qui ont les yeux bleus sont sourds. Si c'est un fait, à coup sûr on en ignore la raison causale*. Ce n'est donc une loi que dans un sens inférieur du mot, puisqu'elle n'énonce qu'un rapport de fait, un rapport certain, mais qu'on ne peut expliquer, du moins quant à présent.

Lois causales. — Les *lois causales** sont plus instructives. La vapeur de charbon donne la mort. Pour un ignorant, ce n'est encore là qu'un rapport empirique*, inexpliqué, mais les savants ici connaissent la cause. Ils savent que l'oxyde de carbone détruit la fonction du globule rouge du sang. Le globule rouge, dans l'état normal, apporte aux poumons l'acide carbonique dont il débarrasse les tissus, le met en liberté par l'expiration, et prend de l'oxygène par l'inspiration pour le distribuer dans tout le corps. Quand, au lieu d'oxygène, il prend de l'oxyde de carbone, il forme avec lui un

composé trop stable, et devient impropre à la respiration. Voilà une explication causale*. Or, du moment qu'un phénomène suffit à en amener toujours et partout certains autres, connaître la cause, c'est plus ou moins avoir prise sur l'effet; savoir la cause d'un mal, c'est bientôt en connaître le remède. Aussi les connaissances de ce genre centuplent-elles nos forces et nous rendent-elles maîtres de la nature.

Le charbon des bestiaux est bien connu des agriculteurs; M. Pasteur* en cherche la loi causale*. Par le microscope, il découvre des animalcules qui pullulent dans la plaie charbonneuse et désorganisent le sang. Il étudie ces animalcules et trouve qu'ils ne peuvent vivre que sous une température déterminée : un milieu plus chaud les empêche de se développer. Les oiseaux ont le sang plus chaud que les mamifères; il essaye de donner le charbon à une poule, et il n'y parvient qu'en lui soutirant de la chaleur : dès que cette poule revient à sa température normale, elle est guérie. Il connaît donc la vraie cause de la maladie, qui est bien réellement dans les animalcules découverts par le microscope : et de cette donnée découle une admirable série de découvertes théoriques et d'applications pratiques.

Comment on trouve les causes physiques. — On trouve les causes physiques par les opérations suivantes :

1° *L'observation attentive des faits;*

2° *L'hypothèse,* qui est une explication entrevue, une conjecture;

3° *L'expérience,* qu'il ne faut pas confondre avec l'observation pure et simple : c'est une observation plus active, dans laquelle on crée soi-même le phénomène à son jour et à son heure, pour l'observer à loisir;

4° *Induction.* Quand l'expérience a révélé un rapport constant entre deux phénomènes, l'induction étend ce rapport à tous les phénomènes de même genre, toujours et partout, et énonce la loi.

L'hypothèse. Les savants se défient souvent de l'hy-

pothèse. En effet, elle est facilement aventureuse et mauvaise conseillère si l'on s'en tient à elle, puisqu'elle n'est, par définition, qu'une interprétation imaginée, donc problématique. Les savants modernes la méprisent, non sans raison, à cause du mal qu'elle a fait; car la science a vécu trop longtemps sur des hypothèses fausses et vaines. Mais, dans l'ardeur de la réaction, on a dépassé le but en sens inverse.

Il est nécessaire de faire des hypothèses: notre esprit est condamné à ne pouvoir trouver la vérité du premier coup ; il la devine donc avant de la démontrer. L'hypothèse qui n'est ni intolérante ni exclusive, qui cherche à se vérifier elle-même et qui souffre d'être contredite, fait le plus grand bien à la science, et cela, qu'elle soit vraie ou fausse.

Ainsi l'hypothèse fameuse de Darwin* est des plus contestées, mais il n'importe : elle a créé un tel courant de curiosité, produit une telle ardeur de discussion et de recherche, qu'elle a fait découvrir en quelques années plus de vérités en histoire naturelle, qu'on n'en avait trouvé depuis des siècles. En logique, on détermine exactement les conditions auxquelles doit satisfaire l'hypothèse pour avoir une valeur scientifique.

Expérimentation. — L'expérimentation a des règles spéciales qui résultent de sa nature : c'est une observation voulue et préparée, qui se fait dans un laboratoire, dont on règle et mesure toutes les circonstances; elle doit être variée de toutes manières, afin de surprendre les secrets de la nature. C'est comme une chasse, dit Bacon*; aussi la première condition pour faire d'utiles expériences est-elle d'avoir du flair. Certains savants passent souvent près d'une vérité sans la voir; d'autres la devinent immédiatement.

Règles et tables de Bacon*. — Quel est le but de l'expérimentation? C'est de démêler, parmi les phénomènes multiples qui se trouvent unis dans chaque cas particulier, le phénomène principal et vraiment causal*. Bacon* proposait de dresser trois tables, pour se diriger

dans les expériences et les interpréter exactement : 1° *Table de présence;* 2° *Table d'absence;* 3° *Table de comparaison ou de degré.*

Dans la première, on inscrit tous les cas où, le fait à expliquer se produisant, la cause présumée est présente ;

Dans la deuxième, on inscrit les cas où les deux phénomènes sont disjoints. L'effet a lieu, la cause présumée étant absente, ou la cause se produit sans que l'effet soit constaté;

Dans la troisième, on inscrit tous les cas où la cause présumée et le fait à expliquer varient ensemble et dans les mêmes proportions;

D'un seul mot, voici à quoi on reconnaît une loi : Quand deux phénomènes sont liés entre eux de telle façon, qu'ils sont toujours présents ensemble et qu'ils varient dans les mêmes proportions, ils sont cause l'un de l'autre, ou ont une cause commune.

XXXIE LEÇON

INDUCTION (SUITE ET FIN). — DÉDUCTON.

Induction (suite et fin). — Hardiesse de l'induction; sa légitimité. — Inductions téméraires de l'enfant. — Analogies lointaines. — Discipline de l'esprit à cet égard : double avantage de l'étude des sciences physiques au point de vue de l'éducation : constance et variété dans la nature. — La nature et la raison.

Déduction.— Le syllogisme* (exemples).— Analyse du syllogisme*. — Les trois termes. — Les trois propositions. — Les règles du syllogisme* réduites et abrégées. — Raisonnements déductifs qui ne sont pas des syllogismes* proprement dits; ils se ramènent à des syllogismes* abrégés ou développés (exemples). — La démonstration complète. — L'induction et la déduction se mêlent sans cesse : toute science les emploie l'une et l'autre; rôle de la déduction en physique.

Conclusion pédagogique : nécessité de cultiver à la fois les deux facultés de raisonnement, pour que l'induction ait toute sa force et sa sûreté, et de peur que la déduction seule ne fausse l'esprit.

Hardiesse de l'induction : Sa légitimité. — Quelle que soit la prudence avec laquelle on fait l'induction, elle n'en est pas moins une opération d'une hardiesse singulière, puisqu'elle conclut de quelques cas à tous, de quelques individus à toute l'espèce, du présent au passé et à l'avenir. Comment une telle opération est-elle légitime ?

Si la raison humaine n'est pas complètement vouée à l'ignorance et à l'incertitude, l'induction est aussi légitime qu'aucune autre opération, car elle repose sur un des besoins les plus profonds de notre esprit. Imaginons un monde dans lequel on ne serait jamais sûr que de ce qu'on aurait constaté directement, dans lequel la nature manquerait absolument de fixité et de constance : un tel monde serait pour nous un chaos inintelligible, l'esprit n'y pourrait vivre, on y perdrait la raison.

L'intelligence humaine étant ce qu'elle est, il était nécessaire que la nature offrît de la fixité et de l'ordre dans ses phénomènes ; or l'expérience, en cela, n'a jamais démenti les attentes et les convictions secrètes de notre raison. Nous tâtonnons, dans la recherche des lois, nous nous trompons souvent, mais nous savons très bien, même dans ce cas, que l'incertitude est en nous et non pas dans les choses : jamais loi bien établie, réellement démontrée par un savant, n'a été trouvée fausse au siècle suivant (le principe d'Archimède* par exemple). Même si une loi vient à être rectifiée et amendée, ce qu'il y avait de vrai d'abord dans son énoncé, ce qui avait été bien vérifié reste toujours vrai : la loi de Mariotte* a été complétée, non abandonnée.

Inductions téméraires de l'enfant. Analogies lointaines. — L'enfant a une tendance invincible et toute naturelle à induire. Il induit comme il généralise, d'une façon téméraire, il juge sur de simples ressemblances,

sur des analogies lointaines. Déteste-t-il une personne qui lui a fait du mal, toute personne qui a les mêmes traits de visage lui sera suspecte. Il poserait volontiers cette loi : toutes les personnes qui ont tel visage sont méchantes. Induction hâtive et non scientifique, et pourtant elle est au fond de même nature que celle des savants.

N'était-ce pas juger sur les analogies, qu'étendre à tous les liquides et à tous les fluides, le principe d'Archimède*, vérifié sur l'eau seulement ? Et cependant l'analogie n'a pas été trompeuse, elle a conduit à une loi plus vaste.

Que valent donc les analogies et que vaut le raisonnement par analogie ?

Les analogies servent à guider l'esprit dans la recherche, elles suggèrent des hypothèses et elles peuvent rendre de grands services, à condition qu'on n'en soit pas dupe, et qu'on vérifie toujours par l'expérience les conjectures auxquelles elles mènent.

Il y a des cas où l'on ne peut faire appel à l'expérience, par exemple en astronomie et en paléontologie*, on est bien forcé alors de s'en tenir aux analogies; mais la certitude dans ce cas n'est jamais absolue, elle est d'autant moins parfaite que les analogies sont moins nombreuses et plus lointaines.

Les astronomes nous disent : les étoiles fixes sont autant de soleils, et il est probable que ces soleils ont leurs planètes. Qu'en savent-ils? ils le conjecturent par analogie, et les analogies, en effet, sont si nombreuses et si fortes que le doute paraît difficile. L'étoile Sirius, par exemple, est à une telle distance de nous, que, si notre soleil était à sa place, il serait invisible; il y a donc des étoiles aussi grosses et plus grosses que notre soleil. Et puisque notre soleil, à la place de Sirius, serait invisible avec ses planètes, rien n'empêche de croire que Sirius a des planètes invisibles. Or Sirius est une des étoiles les plus près de nous, donc ce qui est vrai pour cette étoile, l'est *à fortiori* pour les autres.

Sur la vue de quelques os, Cuvier* n'hésite pas à déclarer que tel animal, aujourd'hui disparu, devait manger de la chair, bondir sur sa proie et la déchirer. En effet, si cet animal avait des dents canines, il avait apparemment une proie à déchirer, des muscles et des griffes pour la poursuivre et la saisir, des intestins faits pour la digérer, etc. Cuvier* a ainsi reconstitué la forme et le mode de vie d'un certain nombre d'animaux disparus, et la découverte inespérée d'un mammouth est venue prouver la sûreté de sa méthode en montrant la vérité de ses assertions.

Discipline de l'esprit à cet égard. — Ainsi les raisonnements par analogie que fait l'enfant ne doivent pas lui être interdits ; ce sont des opérations de son esprit légitimes comme les autres ; il faut éviter de contenir outre mesure ces petites hardiesses de généralisation. Seulement il faut l'habituer à distinguer une loi certaine d'une simple conjecture. L'étude la plus propre à lui faire discerner les véritables lois des lois hypothétiques est celle des sciences expérimentales, dans lesquelles les témérités de l'imagination sont toujours subordonnées au contrôle de l'expérience, qui les dénonce et les corrige sans pitié.

Double avantage de l'étude des sciences physiques au point de vue de l'éducation. Constance dans la nature. — La constance admirable et la fixité des lois de la nature, est le spectacle le plus propre à nous mettre au-dessus des croyances anti-scientifiques, des superstitions et des préjugés. Par exemple, le hasard, dont les ignorants parlent comme d'une cause réelle, apparaît à quiconque a fait des études scientifiques comme « un simple mot dont nous cachons notre ignorance » (Bossuet*). Il n'y a point de hasard dans la nature, tout ce qui se fait à sa cause ou ses causes ; et même la rencontre la plus imprévue de deux séries de phénomènes n'est pas due au hasard, car elle serait alors sans raison suffisante, c'est-à-dire absurde. Deux trains se rencontrent sur une même voie : l'un et l'autre ont des raisons

d'être là en ce moment; leur rencontre est due à la maladresse d'un aiguilleur, à un signal inaperçu ou mal interprété, peu importe : elle a une cause, il en est de même de tout dans la nature. Il n'y a point de caprice, point de désordre dans les choses; il peut seulement y avoir de l'imprévu, tenant à la complication des causes et à notre ignorance. Tout progrès de la science fait apparaître de plus en plus la fixité, la constance, une majesté et une sérénité imperturbables dans la marche de la nature. Il n'y a pas de spectacle qui donne une plus grande idée de la cause suprême qui gouverne le monde, et rien n'est si propre à nous rendre calmes et résignés devant les nécessités naturelles.

Variété dans la nature. La nature et la raison. — Mais d'autre part, la constance de la nature n'est pas de la monotonie. Tout en procédant toujours de la même façon, elle varie son œuvre à l'infini. Elle a par exemple mille manières de nourrir les animaux, de les faire respirer. Le phénomène, au fond, est toujours le même chimiquement, les lois qui le régissent sont simples et infaillibles ; mais la complication de ces causes simples est infinie. La nature ne peut être épuisée et devinée avec la science bornée que nous avons. C'est pourquoi en présence de la nature et de ses profondeurs, où notre regard n'atteint pas, les plus savants se sentent obligés d'être modestes.

On peut bien appliquer le calcul et, quand on a trouvé une loi, en déduire les conséquences; mais le calcul ne suffit pas pour découvrir du nouveau. Il faut en revenir sans cesse à l'observation, à l'expérience, interroger la nature et voir en quelle combinaison nouvelle elle nous présente ses lois si simples. Elle est un artiste incomparable en même temps qu'un grand géomètre; elle procède mathématiquement, d'une façon imperturbable; mais elle dirige vers des fins innombrables et infiniment variées les moyens simples dont elle dispose. De là sa richesse, sa prodigalité en fait de formes, d'êtres et de phénomènes; de là, la nécessité pour notre raison

d'employer à la fois dans l'étude des choses, les deux procédés dont elle dispose : le raisonnement déductif, par lequel elle tire les conséquences de ce qu'elle sait déjà ; le raisonnement inductif (observation, expérimentation, hypothèse, analogie), par lequel elle interroge la nature pour découvrir le secret de ses créations multiples et compliquées.

La Déduction. — Définition. — On appelle déduction l'*opération par laquelle l'esprit tire de certaines vérités générales les conséquences qui s'y trouvent impliquées.*

Le syllogisme*. — La forme parfaite de la déduction est le syllogisme*; ce mot, d'origine grecque, désigne un assemblage de trois propositions, liées entre elles de telle sorte que, les deux premières, appelées *prémisses**, étant posées et accordées, la troisième, appelée *conclusion*, en découle nécessairement.

Tous les hommes sont mortels,
Socrate est homme,
Donc Socrate est mortel.

Autre exemple :

Tous les coupables sont inquiets,
Nul être inquiet n'est heureux,
Donc nul coupable n'est heureux.

Analyse du syllogisme* : Les trois termes. — Analysons ce faisceau de propositions et l'opération d'esprit qui s'offre ainsi à nous. Il y a dans le syllogisme* trois termes et trois propositions. Les trois termes sont, dans le dernier exemple : *coupable*, *inquiet*, *heureux*. Celui de ces trois termes qui a la plus grande extension s'appelle le grand terme, c'est ici *heureux*. On le reconnaît à ce qu'il est toujours attribut de la question. La question est ici : Les coupables sont-ils heureux? *heureux* est l'attribut, *heureux* est le grand terme. Le sujet de la même question a une extension moindre, c'est *coupable*; *coupable* est le petit terme.

Inquiet est le moyen terme, c'est-à-dire un terme intermédiaire, dont on se sert pour trouver le rapport des deux autres. Je ne sais pas si les coupables sont heureux ou non; mais je sais d'une part que les coupables sont inquiets; je sais d'autre part que les gens inquiets ne sont pas heureux, ce qui me permet de conclure que les coupables ne sont pas heureux.

Les trois propositions. — Les trois propositions s'appellent la *majeure*, la *mineure*, et la *conclusion*. Les deux premières forment ensemble les prémisses*; la majeure est celle qui énonce le rapport du moyen terme avec le grand terme (nul homme inquiet n'est heureux); la mineure est celle qui énonce le rapport du moyen terme avec le petit terme (les coupables sont inquiets); la conclusion rapproche directement le grand terme et le petit terme (nul coupable n'est heureux).

Les règles du syllogisme* réduites et abrégées. — Les règles du syllogisme* sont au nombre de huit : quatre concernant les termes et quatre concernant les propositions; mais on peut les simplifier et les ramener à ceci, qui est l'essentiel :

Le *moyen terme* doit être pris au moins une fois universellement, c'est-à-dire doit être au moins une fois général. En effet, s'il était deux fois particulier, on aurait en réalité deux moyens termes et non pas un seul, et les deux autres termes, n'ayant pas été comparés à un même troisième, n'auraient pas été comparés entre eux.

Il ne faut jamais tirer le plus du moins, par conséquent il ne faut jamais tirer le général du particulier, ni une affirmation d'une négation. Quand les deux prémisses* sont négatives, on ne peut rien conclure. On ne conclut pas davantage quand les deux prémisses* sont particulières. Si une prémisse* est particulière la conclusion ne peut pas être générale; si une prémisse* est négative la conclusion ne peut pas être affirmative. En résumé, les prémisses* doivent contenir la conclusion. La conclusion doit être réellement contenue, impliquée

dans la majeure, qui est la proposition contenante, et la mineure doit le faire voir. Si tous les hommes sont mortels, ma propre mortalité est contenue dans cette majeure.

Raisonnements déductifs qui ne sont pas des syllogismes* proprement dits : ils se ramènent à des syllogismes* abrégés ou développés. — Dans la vie réelle on fait peu de syllogismes*. L'appareil logique, avec les conjonctions or, donc, etc. disparaît. En réalité cependant, toutes les fois qu'on raisonne d'une façon déductive, on fait un syllogisme* plus ou moins dissimulé, et l'un des meilleurs moyens pour éviter ou démasquer l'erreur, c'est de mettre le syllogisme* en forme et de voir, par une critique sévère, si toutes les règles sont respectées. — Quand le syllogisme* se dissimule, on a un certain nombre de raisonnements, de même nature et de même famille, mais qui portent d'autres noms.

Enthymème*. — Un syllogisme* abrégé, dans lequel une proposition est sous-entendue, s'appelle enthymème*. On peut prendre pour exemple le mot de Descartes* : *Je pense, donc je suis.* La majeure : *Tout ce qui pense est*, est sous-entendue.

La démonstration complète.— D'autres fois le syllogisme* est développé et chaque prémisse* est accompagnée de ses preuves, alors on a une démonstration en règle plus ou moins compliquée. Stuart Mill* expose ainsi les raisons qu'il y a de regarder le gouvernement anglais comme le plus stable qui soit au monde.

Majeure. — Un gouvernement stable entre tous est celui qui satisfait les deux grands besoins de l'humanité : le besoin d'ordre et le besoin de liberté.

Mineure. — Or, le gouvernement anglais offre ce double caractère, il assure également l'ordre et la liberté.

Conclusion. — Donc il est aussi stable que possible.

Stuart Mill* développe longuement ces deux propositions. Il prouve la majeure par des raisons historiques et philosophiques, la mineure, en analysant la constitu-

tion anglaise ; et la conclusion découle naturellement de ces prémisses*. La démonstration est ainsi, ou un syllogisme* développé, ou un assemblage de différents syllogismes*, s'enchainant entre eux pour conduire à une même conclusion.

Dilemme*. — Le *dilemme** est un syllogisme* dissimulé*, en quelque sorte double. Il consiste à décomposer une question en ses alternatives possibles, au moins deux; *de deux choses l'une*, dit-on..., et l'on fait voir que la conclusion est la même dans chaque supposition : elle est d'autant plus forte qu'elle est prouvée de deux manières, et qu'on ne peut y échapper, quelque alternative que l'on prenne. Tel est le dilemme* de Mathan pour faire périr Joas dans Athalie :

> A d'illustres parents s'il doit son origine,
> La splendeur de son sort doit hâter sa ruine ;
> Dans le vulgaire obscur si le sort l'a placé,
> Qu'importe qu'au hasard un sang vil soit versé ?

Un dilemme*, dit-on, fit brûler la bibliothèque d'Alexandrie. « Ou ces livres, disait Omar, sont conformes au Coran, et ils sont inutiles; ou ils ne lui sont pas conformes, et ils sont dangereux : dans les deux cas il faut les brûler.

Sorite*. — Le sorite* est un raisonnement fait de plusieurs propositions, quatre au moins, enchaînées de telle sorte que l'attribut de la première devienne le sujet de la seconde, l'attribut de celle-ci le sujet de la suivante et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on arrive à une dernière proposition dont l'attribut, relié au sujet de la première, fasse avec lui la conclusion. Montaigne* attribue au renard qui ne veut pas passer sur la glace d'un cours d'eau le sorite* suivant :

> Ce ruisseau fait du bruit;
> Ce qui fait du bruit remue;
> Ce qui remue n'est pas gelé ;
> Ce qui n'est pas gelé n'est pas solide;
> Ce qui n'est pas solide ne peut me porter,
> Donc ce ruisseau ne peut me porter.

L'induction et la déduction se mêlent sans cesse ; toute science les emploie l'une et l'autre. — L'induction et la déduction se mêlent sans cesse, toute science les emploie l'une et l'autre ; c'est pour les besoins de l'analyse que nous les avons séparées et étudiées isolément : en réalité, l'esprit se sert de l'une et de l'autre à chaque instant et en même temps. En physique, par exemple, l'induction est le raisonnement le plus employé, et la méthode de cette science est essentiellement inductive, mais la déduction y joue aussi un grand rôle : C'est par déduction qu'on applique les lois et qu'on en prévoit les conséquences, par déduction qu'on trouve les problèmes, qu'on vérifie les hypothèses, qu'on est conduit à de nouvelles expériences.

Conclusion pédagogique : nécessité de cultiver à la fois les deux facultés de raisonnement, pour que l'induction ait toute sa force et sa sûreté, et de peur que la déduction seule ne fausse l'esprit. — Comment cultiver l'esprit des enfants pour leur apprendre à raisonner exactement ? Nous avons vu que l'étude de la physique leur apprend à *induire* sagement ; l'étude des mathématiques à *déduire* avec rigueur : c'est donc à ces deux genres de sciences qu'il faut recourir pour former et cultiver complètement leur faculté de raisonnement. Et il faut combiner les études de telle façon, que les deux facultés discursives* se développent en même temps et harmoniensement.

Le syllogisme* appliqué à tort et à travers, la déduction à outrance fait les esprits faux les plus insupportables, d'autant plus qu'ils sont volontiers tranchants et intolérants : c'est le danger qu'il faut craindre d'une culture trop purement mathématique. D'autre part, une culture trop exclusive de la faculté inductive par l'étude des faits, donne à l'esprit non seulement le respect de la réalité (rien n'est meilleur), mais un culte des faits positifs qui l'empêche de prendre tout son développement et d'avoir en lui-même toute la confiance nécessaire. En physique, les plus grands savants sont ceux qui savent

combiner l'emploi du raisonnement *à priori* avec l'expérience. Le plus grand savant, en effet, n'est pas celui qui fait le plus d'expériences dans son laboratoire, c'est celui qui, avec sa raison, par un habile emploi du calcul et de l'hypothèse, interprète à la fois hardiment et sûrement ce que l'expérience lui montre.

Descartes*, nous l'avons vu, a trouvé les lois de l'optique *à priori*, il les a tirées des perfections de Dieu. Avant de construire l'instrument, d'ailleurs très simple, qui prouve la loi de la réflexion, il l'avait devinée *à priori* parce que, si l'angle de réflexion n'était pas égal à l'angle d'incidence, le phénomène ne serait pas le plus simple possible et le rayon ne suivrait pas la voie la plus courte, comme le demande le principe de moindre action*. Cette façon de raisonner est périlleuse sans doute pour les esprits médiocres, mais ne serait-il pas fâcheux de la proscrire absolument, quand elle a été celle des plus grands génies scientifiques? Certes il faut avant tout donner à l'enfant le respect le plus profond des faits et l'amour de l'expérience, mais il faut aussi que la raison humaine ait quelque confiance en elle-même et ose deviner. Car si notre théorie du raisonnement est juste, la conclusion qui s'en dégage est celle-ci : La nature est faite pour être pensée et pour être connue par notre raison, comme notre raison est faite pour penser et connaître la nature ; elles sont faites l'une pour l'autre. La raison, bien informée, ne doit pas s'interdire les vues *à priori*, parce que c'est en cela même que consiste le génie scientifique, qui n'est autre chose que la raison humaine devinant d'inspiration les procédés et les décrets de la raison universelle.

XXXIIE LEÇON

FACULTÉS DE CONSERVATION ET DE COMBINAISON

De la mémoire.

Conservation et combinaison des connaissances.— Les habitudes mentales* et la puissance créatrice de l'esprit.— En quoi *concevoir* diffère de *percevoir*. — La mémoire (définition). Qu'elle est nécessaire à l'exercice de toutes nos facultés; son importance; nécessité de la cultiver. — Dangers de cette culture; mauvaise réputation des bonnes mémoires.—Vrais rapports de la mémoire et du jugement : prix d'une bonne mémoire. — Qualités d'une excellente mémoire. — Défauts inverses. — Remarque.

La mémoire. Conservation et combinaison des connaissances. — Par les facultés intellectuelles que nous avons étudiées jusqu'ici, l'esprit acquiert et élabore la connaissance; mais ces diverses opérations seraient toutes impossibles, si l'esprit n'exerçait pas sans cesse la faculté de conserver ses acquisitions et la puissance de combiner ses connaissances d'une manière nouvelle. Nous passons donc à l'étude d'un dernier groupe de facultés. Ces facultés de *conservation* et de *combinaison* sont la *mémoire* et l'*association des idées*, inséparables l'une de l'autre, puis *l'imagination*.

Les habitudes mentales et la puissance créatrice de l'esprit.— La mémoire et l'association des idées correspondent exactement dans notre vie intellectuelle à ce qu'est l'habitude dans notre vie active; les souvenirs et les associations d'idées sont littéralement des habitudes mentales. Quant à l'imagination, c'est par excellence la faculté qui témoigne de la puissance inventive et créatrice de l'esprit. L'imagination ne crée pas de toutes pièces, elle emprunte à l'expérience, et par conséquent à la mémoire, les matériaux qui lui sont nécessaires, mais

par son jeu propre, elle combine sans cesse et de mille manières les matériaux qui lui sont fournis. Quand cette combinaison cesse d'être vague, comme dans le rêve. capricieuse comme dans la rêverie, désordonnée comme dans la folie, pour devenir raisonnable et volontaire, c'est alors qu'a lieu la création artistique, une des plus hautes manifestations de l'activité humaine.

En quoi *concevoir* diffère de *percevoir*. — Se souvenir, associer ses idées, imaginer, cela s'appelle d'un seul mot *concevoir*, par opposition à *percevoir*. Quelle est donc la différence entre la perception et la conception ?

Dans le cas de la perception ou intuition, l'objet est actuellement présent ; dans le cas de la conception l'objet est absent : s'il a été réellement présent et qu'on y pense de nouveau, il y a mémoire ou souvenir ; mais l'objet peut n'avoir jamais été présent, n'être pas même réel, et c'est le cas bien souvent dans le jeu de l'imagination. Ainsi on se représente un site, un monument que l'on a vu, que l'on reconnaît : c'est un *souvenir ;* si l'on conçoit une chimère ou un lion ailé, c'est une fiction pure, œuvre de l'imagination.

Mais comment distinguer la conception de la perception ; où est la différence? Elle n'est pas dans la vivacité de l'état de conscience, car certains souvenirs et même certains rêves sont d'une vivacité étrange, si vifs, parfois, qu'ils tiennent bien plus de place dans la conscience qu'un grand nombre de faits ou d'objets présents, à l'égard desquels nous sommes absolument distraits. Quiconque ne distingue plus ses conceptions vaines dès qu'elles sont vives, de ses perceptions vraies, fussent-elles faibles, quiconque est le jouet de ses conceptions au point de les prendre pour des perceptions, celui-là est fou, ou près de l'être.

Dans l'état sain, nous distinguons les perceptions vraies, en ce qu'elles sont bien liées et ordonnées d'une manière constante ; les objets des conceptions réelles, c'est-à-dire répondant à des perceptions, peuvent être

parcourus dans divers sens; on les trouve toujours dans un rapport fixe entre eux, et quand la volonté entre en jeu pour se livrer à un contrôle actif, elle trouve une résistance, un ordre et une persistance dans les impressions, qui prouvent à l'esprit qu'il est dans la réalité.

La mémoire. Définition. — *La mémoire est la faculté intellectuelle par laquelle l'esprit pense de nouveau ce qu'il a pensé déjà, en le rapportant au passé, c'est-à-dire en reconnaissant qu'il l'a pensé auparavant.* On dit quelquefois, plus simplement, que la mémoire est la faculté de concevoir les objets absents qui ont été antérieurement présents; mais on peut se souvenir d'autre chose que d'un objet, on peut se souvenir d'une pensée, d'une émotion, etc., cette définition est donc incomplète.

Elle est nécessaire à l'exercice de toutes nos facultés. — Son importance. — La mémoire est nécessaire à l'exercice de toutes nos facultés, elle intervient même dans la plus simple perception. En effet nous sommes essentiellement soumis à la loi de la durée; notre vie est éparse dans le temps, elle dure et s'écoule; elle va sans cesse d'un moment déjà passé vers un instant non moins fugitif, qui est d'abord l'avenir, devient le présent et fuit bientôt à son tour dans le passé. Le présent n'est presque rien pour nous; nous pensons constamment à un avenir qui n'est pas encore ou à un passé qui n'est plus ; entre eux, le présent est comme un point mobile, insaisissable. C'est par l'induction que nous jetons les yeux sur l'avenir, et c'est la *mémoire* qui nous permet de revoir le passé; que dis-je, c'est la mémoire aussi qui nous permet de saisir le présent même, lequel, sans elle, nous échapperait à chaque instant : Le moment où je parle est déjà loin de moi.

Dans la théorie des sens, nous avons vu que toute impression, pour être perçue, doit durer un temps plus ou moins long; pour la vue, par exemple, toute impression qui dure moins d'un trentième de seconde n'est pas perçue, et les impressions qui se succè-

dent dans un temps moindre qu'un trentième de seconde se confondent. Mais pour que ces impressions se confondent, il faut que la mémoire ait gardé le souvenir de l'impression première au moment où arrive la seconde; et sans la mémoire qui retient les impressions à mesure qu'elles fuient, la perception serait impossible. De même quand nous percevons une surface, la surface d'un mur, par exemple, nous la percevons très vite, il est vrai, cependant il faut un temps appréciable pour que de l'œil nous parcourions sa longueur et sa hauteur, et nous n'aurions jamais une idée de l'ensemble, si la mémoire ne retenait les premières impressions à mesure qu'elle passe aux suivantes. A plus forte raison la mémoire joue-t-elle un grand rôle dans les opérations plus compliquées de l'esprit. Dans le syllogisme* par exemple, comment pourrait-on arriver à la conclusion et en sentir la force, si l'esprit oubliait les prémisses*? on comprend donc sans peine la nécessité de cette faculté dans notre vie mentale, et son importance dans l'éducation. La mémoire rend des services inappréciables.

Mauvaise réputation des bonnes mémoires. — Danger d'une culture exclusive de la mémoire. — Et cependant elle est parfois tombée en discrédit. La mauvaise réputation des *bonnes mémoires* n'est pas tout à fait imméritée. Parfois, en effet, l'excès de mémoire, le grand nombre des souvenirs ne fait que surcharger, alourdir et encombrer l'esprit; un esprit alerte, léger, juste, allant droit au but, est évidemment préférable à un esprit trop plein, encombré de souvenirs mal digérés. Quand on sait si bien tout ce que les autres ont dit et pensé, on a trop souvent une manière toute faite de juger; on perd toute originalité et parfois toute finesse, faute de voir les nuances des choses, les différences de temps, de lieu, de milieu. Souvent aussi on se rend intolérable par l'ostentation d'érudition, par des citations indiscrètes et fatigantes.

Les dangers du pédantisme ridicule et du défaut de

jugement qui peuvent tenir à une trop grande mémoire sont donc réels ; mais ce serait une erreur de croire pour cela qu'il ne faut pas cultiver la mémoire et qu'il n'importe pas de l'avoir bonne. Les rapports entre la mémoire et le jugement ne sont pas toujours des rapports d'opposition. Dans certaines provinces de la France, dire d'un homme ou d'un enfant qu'il a une bonne mémoire est le plus grand éloge qu'on puisse faire de son intelligence, et il y a dans cette manière de parler un grand fonds de bon sens. La théorie de l'intelligence nous a appris, en effet, qu'être intelligent, c'est exceller à voir et à voir juste les rapports des choses ; plus on saisit des rapports éloignés, plus on est intelligent. Cela étant, comment ne serait-ce pas un avantage précieux pour l'activité intellectuelle, d'avoir par devers soi un grand nombre de connaissances acquises et de souvenirs, pourvu qu'on les domine et qu'on en soit réellement maître ?

Presque tous les grands hommes ont eu une mémoire excellente ; celle de quelques-uns était légendaire ; savants, philosophes, guerriers, hommes d'état, tous ont intérêt à posséder une ample provision de souvenirs. Pour les grands politiques, par exemple, quoi de plus précieux que la connaissance de l'histoire du passé, des événements et de leurs conséquences, des fautes commises et des catastrophes que ces fautes ont entraînées? L'homme qui sait beaucoup, résume, pour ainsi dire, en lui seul l'expérience de plusieurs sociétés et de plusieurs siècles : une mémoire ainsi meublée est à coup sûr d'un prix infini.

Qualités d'une excellente mémoire. — Les *qualités* d'une bonne mémoire sont au nombre de trois : *facilité* ou *docilité*, pour apprendre vite et beaucoup, *fidélité* à conserver les connaissances acquises, *promptitude* à rendre les souvenirs quand il en est besoin.

Défauts inverses. — Les défauts inverses sont ceux d'une mémoire *lente* et *paresseuse* (qui n'apprend pas aisément), *fugitive* (qui perd très vite les souvenirs), enfin

rebelle, c'est-à-dire qui n'est point présente et ne rend pas à propos ce qu'on lui a confié.

Remarque. — Les trois qualités ne sont presque jamais réunies, et il est, heureusement, encore plus rare peut-être de trouver les trois défauts à la fois chez le même individu : il y a ordinairement une sorte de compensation; ceux qui apprennent facilement oublient vite, et ceux qui apprennent avec peine sont comme dédommagés par le caractère solide de leurs souvenirs. Cependant quelques mémoires paraissent véritablement complètes et presque parfaites; telle était, parmi nos contemporains, celle de Villemain *, qui pouvait, dit-on, répéter exactement d'un bout à l'autre un discours qu'il avait entendu; d'autres au contraire paraissent presque tout à fait nulles, mais ce dernier cas est plus ou moins morbide* et ne se rencontre que dans l'extrême vieillesse ou dans un état voisin de l'idiotie.

XXXIII[E] LEÇON

DE LA MÉMOIRE

(SUITE ET FIN.)

Nature de la mémoire : elle n'est ni un trésor, ni une cassette, ni une tablette, etc. — Aucune métaphore * n'en rend compte. — Elle est essentiellement active, mais intermittente : l'oubli. — La mémoire est une aptitude ou puissance, de la nature de l'habitude. — Mais c'est une espèce à part dans le genre habitude : la reconnaissance. — Conceptions plus ou moins reconnues. — La réminiscence * et le souvenir proprement dit (Exemples). — La mémoire est-elle une, ou y a-t-il plusieurs mémoires distinctes ? Explication proposée. — Application pédagogique. — Loi selon laquelle les souvenirs se perdent et se recouvrent. — Identité de nature de la mémoire et de l'habitude. — Cette identité résulte encore de toutes les conditions du souvenir. Conditions physiques : la débauche, l'ivrognerie affaiblissent la mémoire.

Conditions psychologiques : répétition, effort d'attention, émotion, attrait. — Ordre et association des idées. — Deux sortes d'ordre et

d'association. — Procédés mnémotechniques*. — L'ordre est la vraie mnémotechnie*. — « Le meilleur moyen d'apprendre est d'enseigner ». — Les mêmes conditions favorables à l'acquisition des souvenirs le sont à leur conservation : identité de l'oubli et de la désuétude.

Conclusion pédagogique : Il faut éviter d'encombrer la mémoire : le moyen ; mais ce serait une erreur de vouloir trop l'épargner.

Nature de la mémoire : elle n'est ni un trésor, ni une cassette. Aucune métaphore* n'en rend compte — Quelle est la nature de la mémoire? D'habitude on se paie de métaphores* sur ce point ; on parle de la mémoire comme d'une sorte de répertoire, où l'on mettrait en dépôt les souvenirs pour les retrouver. Cicéron* compare la mémoire à une cassette, il parle aussi du « trésor de la mémoire » ; mais elle n'est ni un trésor, ni une cassette. D'autres fois on la représente comme une tablette sur laquelle l'expérience vient écrire ; mais aucune métaphore* ne rend compte, même d'une façon approximative du phénomène qu'il s'agit d'expliquer. Les modernes, particulièrement les physiologistes ont pourtant approché un peu plus de la vérité, en renouvelant les métaphores*. Quelques-uns représentent les idées comme traçant un sillon dans l'esprit et y laissant, en quelque sorte un pli. Descartes* lui-même avait indiqué cette comparaison : de même qu'une feuille de papier ou une pièce de linge, pliée une fois dans un sens, garde le pli qu'on lui a donné et tend à le reprendre, de même l'esprit garde l'empreinte de ses pensées et tend à y revenir. Ce ne sont toujours là que des comparaisons, mais elles sont meilleures que les premières ; car elles nous représentent au moins la pensée et les idées comme quelque chose d'actif, tandis que les images du trésor et de la cassette représentaient l'esprit comme un contenant passif et vide.

La mémoire est essentiellement active mais intermittente (l'oubli). — Pour bien comprendre à quel point la mémoire est une *action* de l'esprit, un déploiement d'*énergie* intellectuelle, il faut songer à son caractère

essentiellement intermittent. Si les impressions reçues duraient sans discontinuer, en s'affaiblissant seulement, la comparaison de la mémoire avec un diapason (on l'a proposée aussi) serait bonne. Quand on fait résonner le diapason, les vibrations continuent avec une ampleur de moins en moins grande, jusqu'à ce que le phénomène cesse absolument. Mais tel n'est pas le souvenir. Il est des souvenirs qui disparaissent pendant des années, qui dorment dans notre esprit et ne sont plus dans la conscience, puis, qui reparaissent soudain avec une précision surprenante. Voilà le phénomène original et curieux : c'est ce retour imprévu de souvenirs effacés. Ce qui est à expliquer, dans la mémoire, ce n'est pas tant le souvenir, c'est l'*oubli*. Lorsque l'impression a disparu et qu'elle doit revenir, où est-elle? Qu'est-elle devenue? Pour répondre à cette question, on emploie en vain des métaphores*; une comparaison n'est pas une raison.

La mémoire est une aptitude ou puissance, de la nature de l'habitude. — On ne peut imaginer de lieu où se réfugie le souvenir. La question en réalité n'a pas de sens : un souvenir auquel on ne pense point n'est rien de réel et n'est nulle part. La mémoire est une simple *aptitude*, une *puissance* de l'esprit. Elle tient essentiellement de la nature de l'habitude. Comme le corps, en s'exerçant, acquiert une tendance à répéter ses actes avec plus de facilité et de mieux en mieux, de même l'esprit acquiert, en agissant, une aptitude à reproduire ses pensées et ses perceptions, et cette puissance acquise c'est la mémoire même. Mais quand cette puissance n'agit pas, le souvenir n'est pas. Et cette puissance n'occupe pas de place déterminée, n'est nulle part : elle est le sujet lui-même, modifié en son activité d'une façon plus ou moins profonde et durable, selon qu'il a déployé d'abord plus ou moins d'énergie.

Mais c'est une espèce à part dans le genre habitude : la reconnaissance. — La mémoire est donc une *espèce* d'habitude. Mais elle est une espèce à part dans le

genre; car toute habitude n'est pas un souvenir quoiqu'on l'ait parfois prétendu par un abus des mots. La mémoire proprement dite a un caractère propre, distinctif, qui n'appartient qu'à elle : la *reconnaissance.*

Conceptions plus ou moins reconnues. — Le souvenir est une *habitude reconnue.* Ainsi, je me rappelle mes leçons d'équitation, de natation : il y a souvenir si, en en même temps que je fais voir plus de facilité dans les mouvements, mon esprit se reporte à mes premières tentatives ou aux leçons que j'ai reçues; sinon il y aura habitude mais non pas souvenir. Cette distinction est si vraie, qu'il y a parmi les actes mêmes de l'esprit des habitudes non reconnues : tels sont les tics, les manies intellectuelles. C'est ainsi que les vieillards racontent cent fois les mêmes histoires sans se souvenir qu'ils les ont déjà racontées.

Le souvenir complet est une habitude mentale* reconnue. Aussi y a-t-il mille degrés dans la qualité du souvenir; car nos conceptions sont plus ou moins reconnues.

La réminiscence* et le souvenir proprement dit (Exemples). — On appelle réminiscence*, le souvenir de l'ordre le plus humble, qui ne s'accompagne pas de reconnaissance précise. Un poète faisant des vers reproduit souvent à son insu des mouvements de pensée, des formes de langage, qu'il a trouvées dans d'autres poètes, peut-être employées lui-même dans un précédent ouvrage, et il peut dire de la meilleure foi du monde qu'il n'en a pas conscience. Cela arrive aussi aux musiciens. De même l'orateur, ou l'écrivain, se sert fréquemment de formules d'emprunt; mais où, mais quand les a-t-il rencontrées, il l'ignore. Ce sont des réminiscences*. C'est encore une réminiscence* qui a lieu, lorsque, rencontrant une personne dont les traits nous sont connus, nous nous rappelons seulement l'avoir vue, sans pouvoir dire son nom, ni rien de précis qui la concerne.

Le souvenir proprement dit commence dès que commence la reconnaissance, et dès que nous rapportons au

passé la représentation présente. Plus nous la rapportons exactement à un point déterminé du passé, plus le souvenir est précis. Le souvenir parfait est une représentation reconnue et dont on peut assigner sûrement l'origine. On se souvient réellement d'une personne, lorsqu'on peut dire son nom, l'époque où on l'a connue, et cent détails qui la concernent. Plus le souvenir est déterminé, plus il mérite son nom.

La mémoire est-elle une, ou y a-t-il plusieurs mémoires distinctes ? — Explication proposée. — Application pédagogique. — La mémoire, qui a tant de degrés, est-elle une? Est-ce une faculté unique, ou aurions-nous plusieurs mémoires distinctes? — Il n'y a qu'une mémoire; seulement certains souvenirs pour certaines personnes ont plus de force et de vivacité, s'acquièrent plus vite, se retiennent mieux que les souvenirs d'un autre ordre; et il est des esprits qui semblent incapables de retenir certains genres de souvenirs. Ainsi on dit d'une personne qu'elle a au plus haut point la mémoire des dates, des faits, des lieux. Sont-ce des mémoires distinctes? Non. L'acte de la mémoire est toujours le même, toujours tel que nous l'avons décrit : une pensée reproduite, renouvelée et en même temps reconnue, voilà le souvenir dans tous les cas. Mais il est incontestable que certaines personnes ont des aptitudes particulières pour se souvenir de certains ordres de connaissances.

Comment expliquer ce phénomène? Les philosophes sont à peu près d'accord pour dire que la mémoire que l'on possède le plus est celle qu'on a le plus exercée, en d'autres termes, qu'on se fait jusqu'à un certain point soi-même sa mémoire. S'il en est ainsi, c'est une raison pour cultiver plus particulièrement la mémoire dont on manque, au lieu de se figurer qu'il y a inaptitude radicale, par une volonté invincible de la nature, et que le mal est irrémédiable.

Cependant dès le berceau, ou du moins dès l'école primaire, ces diverses aptitudes se manifestent. L'ex-

plication proposée serait donc insuffisante si elle signifiait que la mémoire est entièrement notre œuvre. Il y a là un des cas les plus certains où se remarquent des prédispositions natives et héréditaires*. Mais la même explication vaut encore ici : il suffit de la compléter. Ceux-là, dit Spencer*, ont, par exemple, la mémoire des lieux, dont les ancêtres ont vécu le plus longtemps dans les conditions d'existence où s'exerce sans cesse et nécessairement cette mémoire. Jamais un sauvage n'a manqué de la mémoire des lieux, pas plus qu'un loup ou un renard : cette mémoire a toujours été trop nécessaire, trop constamment en jeu dans le mode de vie de ses ancêtres. — Il semble certain, en effet, que les enfants élevés à la campagne, habitués dès leur enfance à courir dans les champs et les bois, manquent rarement de la mémoire des lieux.

De même, les enfants dont les ancêtres sont cultivés, affinés* par l'éducation, auraient plus développée la mémoire la plus constamment exercée dans leur famille. La mémoire des nombres ferait rarement défaut aux fils des mathématiciens, comme la mémoire des dates aux enfants dont les parents se sont beaucoup occupés d'histoire.

Quoi qu'il en soit, s'il survient une maladie qui atteigne la mémoire, la mémoire qu'on perd est généralement celle qu'on a le plus développée. Ce fait, rapproché de ce qui précède, pourrait s'expliquer de la sorte : les régions cérébrales que le travail de la mémoire met en jeu sont affaiblies quand elles ont été surmenées ; elles sont donc plus susceptibles d'être atteintes du mal.

Loi selon laquelle les souvenirs se perdent et se recouvrent. — Dans certaines maladies les souvenirs se perdent, en totalité ou en partie seulement, soit pour revenir, soit définitivement. *Ils se perdent* alors *dans l'ordre inverse de l'ordre d'acquisition : ceux que l'on a acquis les premiers s'effacent les derniers.* On perd le souvenir de la semaine où on se trouve, puis du

mois, de l'année, bien avant d'oublier ses souvenirs d'enfance et son nom. Une femme folle oublie souvent son nom de femme mariée, et répond très bien à son nom de jeune fille. Le vieillard voit s'effacer les souvenirs de sa vieillesse et de son âge mur, non ceux de son enfance.

Quand la mémoire revient, elle retrouve les souvenirs dans l'ordre où elle les avait acquis : les plus lointains sont les premiers recouvrés. Une personne intelligente et instruite, à laquelle la maladie avait fait perdre la mémoire, retrouva de cette manière ce qu'elle avait appris : elle commença par épeler, avant de pouvoir assembler les mots; elle ne reconnut qu'en dernier lieu ses amis et ses connaissances les plus récentes.

Identité de nature de la mémoire et de l'habitude. — Elle résulte encore de toutes les conditions du souvenir. — Ce qui précède ne laisse guère de doute sur l'identité de nature de la mémoire et de l'habitude : cette identité apparaît mieux encore quand on examine en détail les conditions du souvenir. Nous les diviserons en deux groupes : conditions physiques et conditions psychologiques.

Conditions physiques : santé et veille (nécessité des impressions vives et nettes). — Les conditions physiques sont peu nombreuses et il y a peu à en dire quoiqu'elles soient nécessaires : ce sont la *santé* et l'*état de veille.* En effet, pour qu'une impression se grave dans l'esprit et y reste, il faut qu'elle soit vive et nette; or elle ne le sera pas si l'esprit est languissant et endormi, ou si le système nerveux est affaibli. C'est ce qui fait que tous les abus qui nuisent à la santé et diminuent la vitalité générale sont mortels à l'intelligence, et tout d'abord à la mémoire.

Effets de la débauche et de l'ivrognerie. — Les débauchés, les gens qui abusent des boissons alcooliques ont d'abord la mémoire paresseuse, puis ils la perdent presque entièrement : toutes leurs facultés intellectuelles tombent dans la torpeur. La première condition d'une

intelligence saine et entière est en effet une bonne santé et un parfait équilibre nerveux*.

C'est aussi pourquoi une circulation vive et une respiration facile sont de si grande importance : l'anémie*, la respiration d'un air malsain sont funestes à la mémoire. On perd sensiblement la faculté de se souvenir et la lucidité d'esprit dans une atmosphère trop chargée d'acide carbonique. De là une raison de plus de veiller à l'aération des classes. Renouveler l'air d'une école n'est pas seulement utile à la santé mais aussi à l'intelligence et au travail des élèves.

Conditions psychologiques. Répétition. — Les conditions psychologiques sont plus essentielles encore et plus nombreuses ; ce sont :

1° La *répétition* des mêmes pensées. Pour apprendre une leçon, il faut se la répéter à soi-même un certain nombre de fois. C'est si bien un moyen d'apprendre, que les enfants n'en emploient d'abord pas d'autre et apprennent souvent sans comprendre. Quoique défectueux, c'est un moyen efficace, avec lequel il faut compter tout d'abord. Cela ne nous révèle-t-il pas l'étroite analogie du souvenir avec l'habitude, qui s'acquiert, elle aussi, par la répétition des mêmes actes?

Effort d'attention. — 2° L'*attention*, l'*effort* véritable de l'esprit : condition du souvenir supérieure de tous points à la précédente. Distrait, on peut répéter cent fois une série de vers sans en retenir un seul ; et quelques minutes d'attention suffisent à nous les faire apprendre. Nouveau rapport avec l'habitude, qui, nous l'avons vu, se contracte plus vite et plus facilement lorsqu'on déploie une volonté énergique.

Cette façon d'apprendre est plus difficile à obtenir des enfants ; on tâchera de les convaincre qu'un peu de peine dépensée à propos en épargne beaucoup, et constitue un gain pour la paresse même.

Émotion. — Attrait. — 3° L'*émotion* ou l'*attrait*. L'émotion agréable ou désagréable grave les souvenirs. On n'oublie jamais les circonstances, même insigni

fiantes, d'un accident où l'on a failli périr. On se rappelle toujours les traits d'une personne qui vous a vivement effrayé. Apprendre un morceau est facile, s'il est attrayant; son charme allège et abrège de moitié la tâche. Ce que l'on aime faire, on le fait mieux; non seulement parce qu'on le fait plus souvent, mais parce que la sensibilité et l'intelligence sont tellement unies, nous l'avons vu, que toute vive excitation de l'une profite directement à l'autre.

Ordre et association des idées. — Procédés mnémotechniques*. — L'ordre véritable est la vraie mnémotechnie*. — 4° Une dernière condition très importante, c'est l'ordre et l'association des idées. Ces mots, ordre et association des idées, ne désignent pas précisément la même chose, mais des choses voisines. L'ordre est une espèce d'association des idées, et toute association d'idées fait naître un certain ordre; mais il y a deux sortes d'ordre, comme il y a deux genres d'association des idées. Il y a un ordre tout accidentel et très peu logique, naissant d'associations arbitraires. Cela même cependant soulage parfois la mémoire, et la mnémotechnie* le plus souvent ne repose pas sur autre chose qu'une association arbitraire. Même telle, elle rend quelques services. Cependant ces rapprochements, ces rapports factices, sans valeur aucune, encombrent l'esprit et y tiennent la place d'associations utiles; il faut donc s'en défier, et d'autant plus qu'ils sont parfois efficaces. L'ordre vrai fournit aussi des moyens mnémotechniques*: ceux-là sont bien autrement utiles, parce qu'ils reposent sur des rapports tirés de la nature même des choses.

Mettre de l'ordre dans ses souvenirs historiques, ce sera grouper les événements selon leurs rapports logiques, par exemple selon leur lien causal*.

Parfois un ordre moitié rationnel et moitié factice est utile, il ne faut pas le proscrire entièrement; les synchronismes*, par exemple, soulagent la mémoire et n'offrent pas d'inconvénients sérieux. On a ainsi un moyen

de retrouver le souvenir qu'on cherche, à l'aide de celui qui revient spontanément*.

S'il fallait se prononcer sur la valeur de la mnémotechnie*, il y aurait donc une distinction à faire. La mnémotechnie* véritable, c'est l'ordre, c'est la méthode dans l'étude et dans l'enseignement; elle est donc utile au plus haut degré. La mnémotechnie* artificielle et de convention n'est peut-être pas elle-même à rejeter radicalement; mais il faut en user, en tous cas, avec une extrême modération, car elle encombre l'esprit de souvenirs purement verbaux, de rapprochements absurdes, ou ridicules, et demande souvent autant d'efforts qu'il en faudrait pour acquérir de solides connaissances par un travail de bon aloi.

« Le meilleur moyen d'apprendre est d'enseigner ». — Nous comprenons maintenant ce mot célèbre : « Le meilleur moyen d'apprendre, est d'enseigner ». C'est que pour enseigner il faut faire un effort d'attention, s'intéresser à ce qu'on dit, répéter souvent et patiemment les mêmes choses ; et on ne fait bien ce travail que si on l'aime, mais il est difficile de le faire sans y prendre goût. Enfin, un enseignement sans ordre est quasi impossible, l'ordre est la première nécessité de l'enseignement. Toutes les conditions favorables et à l'acquisition des connaissances et à leur conservation sont donc précisément celles qu'il faut réunir pour enseigner.

Identité de l'oubli et de la désuétude. — Les souvenirs se conservent aux mêmes conditions qu'ils s'acquièrent : il faut qu'on les répète de temps en temps, qu'on y reporte son attention, sinon la désuétude vient, les souvenirs se perdent. Si pourtant l'exercice qui les a gravés a été assez intense, l'esprit garde les aptitudes qu'il s'est données et, les circonstances étant favorables, les souvenirs reviennent parfois quand on les attend le moins. Mais pour être sûr de retenir à jamais ce qu'on a appris, il est nécessaire de se le redire à soi-même de loin en loin. C'est ce que signifie l'adage* selon lequel il faut avoir oublié une chose sept fois pour la savoir. Ce

serait un excellent exercice, et peut-être trop peu usité, de faire répéter aux enfants, à de grands intervalles et parfois à l'improviste, ce qu'ils ont appris par exemple l'année précédente; mais il est clair que seules les très belles pages des grands écrivains méritent d'être apprises de la sorte.

Conclusion pédagogique : il faut éviter d'encombrer la mémoire. — Que devons-nous conclure encore de cette leçon, au point de vue pratique? — D'abord qu'il faut éviter d'encombrer la mémoire. On l'a répété à satiété parmi les pédagogues contemporains, d'accord en cela avec les grands maîtres de la pédagogie. Mieux vaut un esprit bien fait que bien plein, c'est déjà le thème favori de Montaigne *.

Le moyen. — Or, le grand, le seul moyen d'orner la mémoire sans l'encombrer, c'est de procéder avec ordre et choix dans l'enseignement, et de dégager des menus faits les idées générales qui les résument. Les idées générales soulagent la mémoire, parce que sous une représentation unique, un seul mot, une seule formule, elles embrassent une multitude d'individus ou de faits particuliers. Élever l'enseignement dans la sphère des hautes généralités, généraliser autant qu'on le peut, sans toutefois tomber dans le vague, mettre partout des idées d'ensemble sous les détails particuliers, c'est le moyen d'apprendre beaucoup et de retenir bien, le moyen de faire que l'esprit soit bien plein sans cesser d'être bien fait, et contienne beaucoup, sans porter en lui aucun poids mort.

Mais ce serait une erreur que de vouloir trop l'épargner. — En tous cas, ce serait une erreur de vouloir trop ménager la mémoire et lui éviter toute peine. S'il est une chose incontestable en pédagogie, c'est que l'effort est ce qui profite le plus : notre gain le plus assuré est dans la peine prise. — Il faut donc apprendre à l'enfant que la mémoire nous dédommage avec usure de tout ce qu'on fait pour la cultiver, et lui faire comprendre qu'il doit se donner de la peine, ne fût-ce

que pour s'en épargner dans la suite. Le soulagement que l'on demande aux procédés mnémotechniques* inférieurs, n'étant que passager et superficiel, est acheté trop cher : on usera donc de ces procédés avec une extrême réserve. La raison pour les proscrire (sinon absolument, du moins en principe) est qu'ils sont contraires au développement normal et complet de l'intelligence : ils la remplissent d'associations d'idées pour le moins insignifiantes, souvent fausses et extravagantes, qui, selon beaucoup de philosophes, tiennent littéralement la place des connaissances dignes de ce nom.

XXXIVe LEÇON

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.

L'association des idées et ses rapports avec la mémoire.

I. Continuité de la pensée. — Association réglée et volontaire; travail intellectuel, méditation. — Association capricieuse : rêverie (Perrette) ; rêve (M. Alf. Maury *) ; syncope; léthargie.

II. La succession des idées n'est pas quelconque; il y a une liaison véritable. Exemple de Hobbes * ; — les coq-à-l'âne.— Cette liaison a lieu selon des rapports constants qui sont de deux sortes.

A. Rapports logiques ou rationnels* : 1° Rapport de l'effet à la cause, et réciproquement (Exemples) ; — 2° De la conséquence au principe, et réciproquement. — 3° De la fin aux moyens, et réciproquement; — 4° De l'espèce au genre et *vice versâ*.

B. Rapports accidentels ou empiriques* : 1° Ressemblance et contraste; — 2° Signe et chose signifiée; — 3° Contiguïté dans l'espace; — 4° Simultanéité * ou succession dans le temps.— Remarque : Tous ces rapports reviennent à une première expérience; d'où la loi énoncée par Stuart Mill *. — Lois complémentaires : affinité des idées semblables. — Une impression vive équivaut à une fréquente répétition.— L'association et l'habitude.

L'association des idées et ses rapports avec la mémoire. — L'association des idées est moins une faculté proprement dite que la loi générale qui régit

toutes nos conceptions. En réalité, toutes nos conceptions viennent de l'expérience antérieure, dont elles sont l'écho plus ou moins fidèle, c'est donc avant tout la mémoire qui nous les fournit; mais, une fois qu'elles sont en provision dans l'esprit, elles se lient, se combinent entre elles de mille manières. Or, la loi qui les condamne à n'être jamais isolées, mais à s'appeler les unes les autres et à s'enchaîner entre elles, est ce qu'on appelle l'association des idées.

I. **Continuité* de la pensée. — Association réglée et volontaire, travail intellectuel, méditation.** — Nous avons déjà vu que nous ne sommes pas un seul instant sans penser; il y a *continuité** dans l'histoire de notre esprit; nos états de conscience forment une chaîne ininterrompue tout le long de notre vie. Parfois l'association des idées est réglée et la volonté y préside; c'est ce qu'on voit dans le travail intellectuel, dans la méditation consciente*. Par exemple, si je cherche la solution d'un problème, une multitude d'idées se présentent à mon esprit; mais je fais un choix entre elles, j'élimine les unes, j'accueille et retiens les autres, je les associe sciemment et logiquement.

Association capricieuse. — D'autres fois, l'association des idées est capricieuse et plus ou moins désordonnée, mais dans ces cas même, elle est toujours soumise à des lois assignables. Nous l'avons vu, la distraction n'est jamais un anéantissement de la pensée; il en est de même de la rêverie, du rêve, de la syncope et de la léthargie même. Ce sont des degrés successivement décroissants de la pensée; la pensée subsiste, plus ou moins voilée, plus ou moins inconsciente; et, fortes ou faibles, nos conceptions s'enchaînent toujours selon des lois.

La rêverie. — La rêverie offre bien des degrés, depuis la rêverie éveillée et intelligente, voisine de la méditation, jusqu'à la rêverie somnolente qui caractérise l'extrême paresse ou l'approche du sommeil. Perrette, dans la fable, est plongée dans la rêverie, et pourtant quel

flot d'idées traverse son esprit, et comme elles s'enchaînent logiquement ! C'est une rêverie libre, gracieuse, capricieuse si l'on veut, dans laquelle cependant les pensées s'enchaînent d'une façon logique. Or le cas est le même pour toute rêverie, triste ou gaie, vive ou lente.

Le rêve. — Dans le rêve, l'association des idées est souvent plus désordonnée, mais elle ne l'est jamais tout à fait. M. Alfred Maury* a fait de ce sujet une étude toute spéciale, et il résulte de ses recherches que le rêve a ses lois comme tous les autres phénomènes. Pendant que la vie de relation a disparu, que toute la vitalité physique est concentrée dans les viscères, l'esprit continue à agir: ses facultés actives supérieures, la réflexion et la volonté, se reposent pour ainsi dire, mais les facultés inférieures subsistent, la conception peut être fort active. Il n'y a pas de sommeil sans rêves, et dans le rêve les conceptions se succèdent pressées, rapides, et toujours enchaînées. De temps en temps, elles sont détournées dans leurs cours par une impression réelle et actuelle, comme d'ailleurs, elles ont toujours leur point de départ dans la réalité, le plus souvent dans nos impressions de la veille. Par exemple, un malade ayant un vésicatoire au front rêvait qu'il était pris par les sauvages et scalpé. Ce vésicatoire avait été pour son esprit l'occasion de concevoir tout un roman très bien lié, dont le point de départ était une impression actuelle. Dans tous les cas, l'association des idées préside au rêve comme à la rêverie et à la veille.

Il y a tout lieu de croire qu'il en est de même dans la syncope, voire dans la léthargie; car, dit Leibnitz*, s'il y avait un seul instant cessation totale de la pensée, on ne concevrait pas qu'elle pût renaître. S'il y avait un sommeil sans rêve, un sommeil absolu, il n'aurait pas de réveil; ou du moins, au réveil, l'identité de la personne serait rompue. Si nous rattachons le passé au présent, si, au réveil, nous nous reconnaissons le même, c'est qu'il n'y a pas eu de rupture dans la pensée : l'association des idées a continué, bien que les conceptions aient été infi-

niment atténuées et n'aient pas laissé de traces dans la conscience.

II. **L'association des idées n'est pas quelconque ; il y a une liaison véritable (Ex. de Hobbes*). — Les coq-à-l'âne.** — Ainsi, dans l'existence d'un être pensant, il ne saurait y avoir une seconde pendant laquelle la pensée ne travaillerait pas. Et qu'on ne dise point qu'il y a simple succession fortuite des idées ; au contraire, ce qui caractérise le phénomène, c'est que les idées sont véritablement liées : cela résulte et des exemples qui précèdent et de ceux mêmes qu'on tenterait d'alléguer pour prouver le contraire. Hobbes* rapporte qu'un jour, dans une conversation à laquelle il assistait, on vint à parler de la mort de Charles Ier et de la trahison qui l'avait livré à ses ennemis. Soudain, un des interlocuteurs demanda combien valait le denier romain. Cette question inattendue surprit tout le monde ; mais en y réfléchissant, Hobbes* devina qu'elle avait été suggérée par le souvenir de la trahison de Judas, souvenir rappelé par la trahison dont on s'entretenait. Dans tous les cas de ce genre, où l'on pose de ces questions qui paraissent absurdes, on n'a qu'à rechercher le lien qui les unit au sujet actuel de la conversation, on ne manque pas de le trouver. Lorsque, dans un salon, nous causons dans un groupe, si nous sommes distraits, un mot dit dans un groupe voisin, entendu par hasard, peut faire prendre à nos pensées un autre cours ; et si tout à coup nous nous mêlons de nouveau à la conversation, nous risquons de faire des questions absurdes, des coq-à-l'âne, provenant du brusque rapprochement de deux pensées sans liaison entre elles, ce qui excite toujours l'hilarité. Mais, dans ce cas même, les idées se sont enchaînées de part et d'autre de la manière la plus suivie. L'esprit distrait a suivi une série d'idées aussi continue que les esprits attentifs, aussi continue, quoique divergente *.

Cette liaison a lieu selon des rapports constants qui sont de deux sortes. — La liaison des idées a lieu selon des rapports constants, qui semblent se ramener à

huit, lesquels sont de deux genres et forment deux groupes.

A. **Rapports logiques ou rationnels.** — Les idées s'enchaînent d'abord selon des rapports logiques ou rationnels, au nombre de quatre :

1° **Rapport de l'effet à la cause et réciproquement.** — Si je rencontre dans mon chemin un animal mort, ma pensée se porte immédiatement vers les causes possibles de cette mort; si l'animal est blessé je cherche une cause plus déterminée, d'après la forme et la nature de la blessure, etc. Inversement, en voyant ou imaginant un événement quelconque, la pente naturelle de notre esprit est de se porter vers les effets.

2° **Rapport de la conséquence au principe et réciproquement.** — En entendant énoncer ce principe d'économie politique, que la diminution de la population est un signe de décadence pour les États, nous nous portons immédiatement aux conséquences, et nous interrogeons avec un singulier intérêt les statistiques qui nous apprennent si la population diminue ou augmente dans notre pays. Réciproquement, en lisant les résultats d'une telle statistique, nous ne pouvons nous empêcher de penser à la loi établie par les économistes *.

Remarque. — De là vient l'importance des principes solides destinés à régler la conduite; car, par le seul mécanisme de l'esprit, l'enfant qui a reçu des principes arrêtés sera amené à y penser au milieu des événements, et peut-être à les appliquer, s'il ne trouve pas de trop grands obstacles dans sa passion du moment.

3° **Rapport de la fin aux moyens et réciproquement.** — C'est par ce mode d'association que Cuvier*, en voyant certains débris paléontologiques *, reconstituait l'animal entier et jusqu'à son genre de vie; car, disait-il selon qu'un animal a un appareil locomoteur * fait pour bondir ou pour grimper, il doit avoir les mœurs d'un carnassier ou d'un grimpeur. C'est encore ce mode d'association qui nous guide dans les conjectures que nous faisons à chaque instant sur les intentions ou les

actions futures de nos semblables. Qui veut la fin veut les moyens; et qui prend les moyens, apparemment vise à la fin.

4° **De l'espèce au genre et vice versâ.** — C'est encore là un lien logique : l'esprit passe tout naturellement du contenant au contenu et *vice versâ ;* c'est ce qu'on fait sans cesse en zoologie et en botanique. En parlant d'une espèce, nous pensons au genre entier ; en parlant d'un genre, notre pensée se porte aussitôt vers une espèce déterminée.

B. **Rapports accidentels et empiriques*.**— Les idées s'associent, en second lieu, selon des rapports accidentels ou empiriques*, qui sont aussi au nombre de quatre :

1° **Ressemblance et contraste.** — Un paysage nous rappelle les paysages analogues que nous avons déjà vus, ou, par contraste, ceux que nous avons vus de plus opposés. Ce mode d'association est le principe de l'allégorie et de l'ironie.

2° **Signe et chose signifiée.** — La fumée fait songer au feu, le geste à ce qu'il exprime; le fusil rappelle la chasse ou la guerre, etc.

3° **Contiguïté dans l'espace.** — La cathédrale de Nevers me fait songer à la place ducale, le Rhin à Cologne, le Louvre aux Tuileries, etc.; parce que ces choses ont une relation locale.

4° **Simultanéité* ou succession dans le temps.** — Marius* me fait penser à Sylla*, Octave* à Antoine*. C'est parce que nos souvenirs s'enchaînent si naturellement de cette sorte, que les synchronismes* nous offrent un si bon moyen de retenir les dates.

Remarque : Tous ces rapports reviennent à une première expérience, d'où la loi énoncée par Stuart Mill*. — Il n'échappe à personne que tous les rapports de ce dernier groupe se ramènent à une première expérience, et sont simplement des cas d'habitude. Si je me rappelle Cologne en pensant au Rhin, c'est que, étant à Cologne, j'avais l'habitude de me promener au bord du Rhin.

Stuart Mill* voulait qu'on ramenât à cette loi unique toute la théorie de l'association des idées; pour lui, pas de rapports rationnels et logiques, il n'y a que des rapports de fait. « *Règle générale*, dit-il, *quand deux idées ont été pensées une ou plusieurs fois en connexion* *étroite l'une avec l'autre, l'esprit acquiert par cela même une tendance à les penser ensemble, à se rappeler l'une à propos de l'autre, tendance d'autant plus forte qu'elles ont été plus souvent unies dans l'expérience.* »

Lois complémentaires; Affinité des idées semblables. — Une impression vive équivaut à une fréquente répétition. — Cette loi, selon lui, est fondamentale entre toutes; elle est dans les phénomènes psychologiques ce qu'est la gravitation universelle dans les phénomènes physiques. Il consent seulement à ajouter ces deux lois complémentaires :

1° Les idées semblables s'appellent entre elles;

2° Une impression vive équivaut à une fréquente répétition, en d'autres termes l'émotion contribue puissamment à fixer les souvenirs et à lier les idées. Quelle foule de pensées douloureuses éveille à jamais dans notre esprit la vue du lieu où nous avons vu mourir quelqu'un des nôtres!

L'association et l'habitude. — En un mot, d'après Stuart Mill*, l'association des idées, comme la mémoire dont elle est inséparable, n'est que l'habitude même, et offre les mêmes lois. Rien de mieux; nous proposerons seulement un double correctif. D'abord, l'association des idées est, comme l'habitude, soumise à la volonté, ou peut l'être; ensuite, comme nous avons compté des principes de la raison antérieurs et supérieurs à l'expérience, nous persistons à croire qu'il vaut mieux distinguer deux genres d'association, l'un empirique*, l'autre rationnel, et que, si certaines idées restent liées dans notre esprit simplement parce que, en fait, elles s'y sont une première fois trouvées ensemble; d'autres, au contraire, entrent ensemble pour ainsi dire de droit dans une pensée raisonnable, parce que la liaison entre

elles est nécessaire et résulte de la nature même des choses.

XXXVᴱ LEÇON

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES

(SUITE ET FIN.)

Deux familles d'esprits selon le mode d'association qui prédomine. — L'esprit proprement dit; les jeux de mots. — Importance des associations d'idées pour la justesse de l'esprit (erreurs et préjugés populaires); pour le bonheur privé et public (superstitions, humeur heureuse ou sombre); pour la moralité. — Il est nécessaire que l'éducation intervienne : (*a*) pour prévenir les associations d'idées nuisibles; (*b*) pour les corriger. — Moyens.

Deux familles d'esprits selon le mode d'association qui prédomine. — Il y a deux familles d'esprits assez distinctes selon le mode d'association qui prédomine. Ceux qui associent habituellement leurs idées d'une façon logique, rationnelle, selon les principes nécessaires de la pensée, sont les esprits essentiellement raisonnables, pondérés*, sans éclat, surtout dans l'enfance, mais susceptibles de culture, surtout de culture scientifique; on peut dire que ce sont les bons esprits. Rarement ce sont les plus précoces; on leur reproche quelque lourdeur, précisément parce qu'ils vont régulièrement des causes aux effets, des principes aux conséquences, des moyens aux fins, etc.... Ils peuvent le faire avec plus ou moins de vivacité, et dans ce genre aussi, il y a des aptitudes plus ou moins remarquables. Mais comme l'enfant a une connaissance très bornée des causes et des effets véritables, des principes généraux, la docilité, le désir d'apprendre seront les qualités d'un esprit ainsi doué, beaucoup plutôt que la verve, la vivacité et l'agrément des inventions.

L'esprit proprement dit; les jeux de mots. — Les esprits brillants, qui plaisent davantage en société, qui sont, comme on dit, charmants et toujours bienvenus dans le monde, appartiennent à une autre famille. Plus superficiels mais plus originaux, ils excellent à saisir vite les rapports les plus éloignés et les plus imprévus; une simple assonance* de mots suffit parfois à leur suggérer un rapprochement ingénieux et plaisant. Les jeux de mots sont ordinairement trouvés (plus ou moins heureusement) par de tels esprits.

Un jeu de mots qui porte juste et dont la forme est aussi pure que vive, est une des manifestations les plus parfaites de l'intelligence. L'*esprit*, en ce sens, c'est l'intelligence même, particulièrement aiguisée et souple. Il n'y a pas d'arme plus redoutable aux vices et aux ridicules. Mais celui qui possède ce genre d'esprit est souvent tenté d'en abuser, et il est aisé de comprendre ce que veut dire Pascal* quand il s'écrie : « Diseur de bons mots, mauvais caractère. »

Importance des associations d'idées. — Considérons l'importance des associations d'idées :

1° Pour la justesse de l'esprit;

2° Pour le bonheur privé et public;

3° Pour la moralité.

Un esprit juste, c'est en somme un esprit qui associe ses idées selon des rapports véritables, résultant de la nature même des choses. Or, la façon dont nous associons nos idées est en très grande partie affaire d'habitude, par conséquent d'éducation. Il ne faut pas se fier à la seule nature pour nous donner des associations d'idées raisonnables : elles sont plutôt le fruit d'une longue culture. Les hommes qui vivent le plus près de la nature, qui même ont le plus de bon sens sur certains points, par exemple quand leur intérêt est en jeu, montrent souvent une véritable aberration* d'esprit et sont le jouet des préjugés les plus inconcevables.

Erreurs et préjugés populaires. — Les erreurs populaires, les préjuges courants ont été recueillis

presque en tous pays; c'est comme un répertoire de fausses associations d'idées prises pour de véritables raisons. Il suffit de citer quelques exemples, que nous emprunterons à la *Logique* de Stuart Mill*.

Comme en général nos idées amènent nos actions, on en est venu très vite à croire, presque partout, que les idées qu'on a amènent les actions correspondantes, alors même que ces actions ne dépendent pas de nous. C'est ainsi que dans tous les pays du monde, et dès l'antiquité, les gens du peuple croient qu'il suffit de parler d'un fléau pour l'amener, que le diable nommé ne peut manquer d'apparaître, que prononcer le mot de mort porte malheur; aussi à Rome disait-on il *a vécu*, non il est *mort*. Les euphémismes* de ce genre abondent dans toutes les langues, surtout dans celles de l'antiquité. Les furies étaient désignées sous le nom d'Euménides; qui eût osé les appeler de leur vrai nom de furies? Une ville de la grande Grèce a changé son nom de Malevent qui semblait de mauvais augure, et s'est appelée Bénévent. Les jours néfastes n'ont pas d'autre origine que des associations d'idées. Quelque événement triste est-il arrivé dans une famille ou dans l'État, le jour où il s'est produit est un jour de malheur, c'est à jamais un jour néfaste. Les pontifes, à Rome, gardaient avec soin la liste de ces jours où il n'était permis de rien entreprendre.

Le plus souvent il nous est impossible de remonter à l'événement qui a produit l'erreur que nous constatons aujourd'hui. Elle n'a pas toujours, d'ailleurs, une origine historique : beaucoup de préjugés populaires sont dûs à une simple équivoque : l'influence des mots, dans cet ordre d'idées, est incroyable.

Lorsque César tomba, en mettant le pied sur la terre d'Afrique, cette *chute* était pour ses soldats un fort mauvais présage, et il dut, par sa présence d'esprit, en prévenir le fâcheux effet. Il s'écria « terre d'Afrique, je t'embrasse! »

Le renard étant un animal rusé et fourbe, il est dangereux, disent certains paysans, de rencontrer ses traces

au matin d'une entreprise importante, car il annonce la fourberie et les embûches. Le lièvre, animal *craintif*, est aussi de mauvais augure : s'il traverse la route, il n'est rien qu'on ne doive *craindre*.

On croyait au moyen âge que l'or potable guérissait tous les maux, et cela parce que, étant le métal le plus précieux, si l'on réussissait à le rendre buvable par une transmutation* merveilleuse, il ne pouvait manquer de procurer le plus précieux des biens, la santé.

Extravagance plus grande encore, dans certains pays, notamment en Angleterre, on fait panser par un sorcier l'instrument avec lequel on s'est blessé, espérant ainsi guérir sa blessure.

Il est inutile de prolonger cette liste. Elle renferme assez d'exemples d'une atteinte grave à la raison et au bon sens, dont la cause n'est autre qu'une fausse association d'idées. Rien ne serait plus facile que de découvrir le néant de tels présages, puisque presque toujours ils sont démentis par l'événement. Mais dans le cas où ils sont démentis on ne songe pas à le constater, on n'y prend point garde, tandis que si, une seule fois sur dix, le présage est suivi de l'événement, cela est tellement remarqué, devient l'objet de tant de commentaires et de récits, que c'est assez pour graver à jamais dans l'esprit le rapport prétendu de phénomènes qui réellement n'en ont aucun, et pour répandre et aggraver la croyance superstitieuse.

Ainsi, il y a dans l'association des idées une cause redoutable de perversion pour l'esprit. Le bonheur individuel, la paix publique, la moralité sont, de même, directement intéressés dans ce phénomène psychologique, important entre tous.

Importance des associations d'idées pour le bonheur individuel. — Il n'est rien de plus certain que l'influence de nos associations d'idées sur notre bonheur personnel. Qui de nous n'a éprouvé des craintes vagues, d'irrésistibles terreurs, et n'en a vivement souffert, alors même qu'il reconnaissait qu'elles étaient vaines? Même

l'homme le plus instruit porte souvent jusqu'à son extrême vieillesse le poids des associations d'idées qu'il a formées dans son enfance. Elles contribuent grandement à faire son humeur triste ou gaie, et par là influent son caractère même. Parfois un nuage passe sur son esprit, une tristesse vague le saisit ; s'il s'interroge, il découvrira qu'il est inquiet parce qu'une pie vient de traverser le chemin, ou parce qu'il vient d'entendre un serpent frémir dans la haie.

Importance des associations d'idées pour le bonheur public et la moralité. — Si nous passons de la vie privée à la vie sociale, nous reconnaissons que les associations d'idées les plus étroites et les plus déraisonnables sont aussi les plus intolérantes. L'extrême étroitesse des idées rend la vie sociale impossible ; celui dont l'esprit est obsédé de préjugés, esclave d'associations fausses, ne peut souffrir qu'on ne pense pas comme lui, qu'on le heurte en ses opinions. De là résultent les conséquences pratiques les plus déplorables. Songeons au grand nombre d'atrocités que la sorcellerie a fait commettre, soit à ceux qui la pratiquaient, soit à ceux qui la combattaient, car persécutés et persécuteurs étaient au fond dans le même état mental.

Que de crimes ont été commis dans les campagnes à l'époque des grands malheurs publics, par exemple des grandes épidémies ! En 1863, le choléra sévit avec force dans une partie de la France ; un frère de la doctrine chrétienne s'étant reposé auprès d'une fontaine est saisi et tué par les hommes d'un village voisin ; il était accusé d'avoir donné le choléra à la fontaine ! L'ignorant, affolé de peur, n'a plus aucun discernement du vrai et du faux, du possible et de l'impossible. Toute association d'idées parait logique et légitime dès qu'elle est assez forte pour s'imposer, à la faveur de la passion.

En résumé, il n'est pas de mal que n'aient fait et ne continuent à faire les fausses associations d'idées. Combien n'est-il pas nécessaire de les corriger, ou plutôt de les prévenir par l'éducation.

Il est nécessaire que l'éducation intervienne : 1° Pour prévenir les associations d'idées nuisibles; 2° pour les corriger. — Moyens. — Il faut tâcher avant tout de prévenir les associations d'idées qui pourraient être nuisibles, car, lorsqu'elles sont formées, la lutte contre elles est bien difficile. C'est là une des plus fortes raisons de veiller avec soin à la première éducation, à celle qui se fait au sein de la famille et commence longtemps avant l'école. C'est parce que l'esprit de l'enfant est tout neuf, et sa sensiblité très vive, que les effets de la première éducation sont si profonds et si durables : on ne saurait trop veiller à ce qu'elle soit aussi bonne que possible. Les parents n'attachent pas toujours autant d'importance qu'ils devraient au choix des gens de service à qui ils confient leurs enfants. Les récits d'une bonne, d'une nourrice, les contes de la veillée, peuvent faire un mal incalculable. Il y a là une influence de tous les instants, d'autant plus redouable qu'elle échappe au contrôle. Si elle était saine, cette influence, qui devance celle des maîtres et égale celle des parents, pourrait venir en aide à l'une et à l'autre, mais mauvaise, elle les contrarie sans cesse et peut les annuler.

Comment peut-on détruire les associations d'idées une fois formées? De deux manières.

D'abord en créant des associations d'idées contraires à celles qu'on veut déraciner, et cela, avant tout, par la force de la répétition. A de sottes habitudes, il faut en substituer de meilleures. N'en doutons pas, en répétant souvent et fortement une affirmation, on finit par la faire admettre. Avec les esprits jeunes surtout, il est facile de faire prévaloir des vues nouvelles. Lorsqu'une découverte scientifique a lieu, elle n'est jamais acceptée des hommes qui ont passé un certain âge ; tous les médecins âgés de plus de quarante ans refusèrent de croire à la circulation du sang, quand elle fut découverte par Harvey* : ils avaient l'esprit trop prévenu ; mais les jeunes l'admirent d'abord et les hommes mûrs l'acceptèrent peu à peu, la plupart sans la vérifier, par le seul fait de l'entendre affirmer.

On peut, en second lieu, corriger les mauvaises association d'idées, en faisant un appel direct à l'intelligence proprement dite, à la réflexion, à la preuve, à l'expérience s'il s'agit d'un fait réel, au raisonnement quand il s'agit d'erreurs reposant sur de prétendues raisons. Rien de plus facile que de faire remarquer à un enfant qu'on peut impunément dîner treize à table, qu'une araignée aperçue n'a point de rapports avec les événements heureux ou malheureux qui nous arrivent, etc. On aura pour auxiliaire en cela la fierté naissante de l'enfant, son jeune orgueil autant que sa raison : il suffira de lui montrer une bonne fois l'absurdité de tel ou tel préjugé et de lui en faire craindre le ridicule.

XXXVI[e] LEÇON

DE L'IMAGINATION

Imagination inférieure.

L'imagination (définition). — Ses rapports avec la mémoire et l'association des idées. — La mémoire imaginative et l'imagination créatrice. — Mnémosyne*. — Y a-t-il une imagination passive et une imagination active ? — Non ; mais l'imagination, toujours active, est plus ou moins inférieure et voisine des sens, ou supérieure et unie à la raison (exemples). — Plan de cette étude.

Imagination inférieure : « Sens intérieur » (Bossuet*). — « Folle du logis » (Malebranche*). — Nature de l'image. — Il n'y a pas seulement des images visuelles. — Les excitants physiques de l'imagination. — Les animaux ont de l'imagination. — Cas d'imagination prédominante : hallucination*. — Cauchemar. — Somnambulisme* (naturel ou provoqué). — Action de l'imagination sur le physique ; sur la sensibilité. — Idée fixe, folie.

Définition. — Celle de nos facultés de conception à laquelle surtout convient ce nom est l'*imagination : c'est*

la faculté par laquelle l'esprit se représente les objets et les phénomènes comme s'ils étaient actuellement présents aux sens, alors qu'ils sont absents et peuvent même n'avoir jamais été réels.

Ses rapports avec la mémoire et l'association des idées. — Les rapports les plus étroits unissent l'imagination à la mémoire et à l'association des idées; car c'est la mémoire qui fournit tous les éléments des tableaux que l'imagination va créer, et, si désordonnée que soit la fantaisie, ces mille souvenirs sont évoqués et enchaînés selon les lois de l'association des idées.

Pourquoi donc faire de l'imagination une faculté à part? C'est qu'elle a ses caractères propres; elle est caractérisée par la *vivacité* des représentations qu'elle nous offre, vivacité qui peut aller jusqu'à produire dans notre esprit une véritable illusion.

La mémoire imaginative et l'imagination créatrice. — *On appelle mémoire imaginative, l'imagination la plus voisine du simple souvenir.* Par exemple, je me rappelle la maison où j'ai été élevé; si les bâtiments, l'enclos, les montagnes bleues qui terminent le paysage s'offrent si vivement à moi que je les *vois* intérieurement, comment ne pas reconnaître là un phénomène d'imagination? pourtant, c'est dans ma mémoire qu'est resté gravé le souvenir d'un lieu qui existe et que je n'ai pas vu depuis longtemps. Il y a donc union des deux facultés; et, selon la vivacité de la représentation, c'est l'une ou l'autre qui prédomine. Si je parle froidement de cette maison, la mémoire presque seule est en jeu; si la vivacité des images est telle que je me croie transporté dans ce lieu et qu'il me semble revoir les personnes que j'y ai connues, le phénomène est du ressort de l'imagination.

L'*imagination créatrice* est plus intéressante et s'élève de beaucoup au-dessus du simple souvenir : on appelle ainsi *l'imagination qui enfante spontanément* des conceptions neuves, qui invente, qui combine, qui crée.* Elle s'exerce surtout dans l'art et dans la poésie. En réalité,

cependant, c'est toujours à la mémoire que l'imagination même la plus hardie et la plus inventive emprunte ses matériaux; rigoureusement parlant elle ne crée rien; tout son travail consiste à combiner diversement les souvenirs. Par exemple, ceux qui ont représenté Janus avec un double visage, Isis avec des cornes de vache, ceux qui ont inventé le Centaure, le Dragon, la Chimère, ont créé des êtres qui n'existent nulle part; mais ils les ont formés par le bizarre assemblage d'éléments qu'on trouve séparés dans la nature. Nos combinaisons les plus hardies sont toujours ainsi faites d'emprunts; jamais nous ne créons de toutes pièces.

Vivement impressionné à la vue des tableaux de Velasquez*, Murillo* enfant avait sans cesse devant les yeux les toiles du maître : c'est à la mémoire imaginative qu'il devait ces réminiscences. Et lorsque, emporté lui-même par l'inspiration, il fit à son tour ses chefs-d'œuvre, quelque puissante que fût en lui l'imagination créatrice, c'est encore parmi les types réels que lui rappelait sa mémoire, qu'il choisit les figures rendues si vivantes par son pinceau.

Mnémosyne*. — Les anciens avaient remarqué cette relation intime entre l'imagination et la mémoire, lorsqu'ils faisaient de Mnémosyne* la mère des neuf Muses, c'est-à-dire de la mémoire la mère de tous les arts. C'est qu'en effet, la production artistique ou scientifique, tous les genres de création auxquels président les Muses sont subordonnés au nombre et à la valeur des souvenirs que la mémoire fournit.

Y a-t-il une imagination passive et une imagination active? — Non. — On a désigné sous le nom d'imagination *passive*, *la vive reproduction d'images empruntées à nos souvenirs*, et sous celui d'imagination *active*, *l'acte de combiner diversement ces mêmes souvenirs*. Cette distinction n'est pas fondée et doit être repoussée. En effet, l'esprit en général n'est jamais passif, l'activité est son essence; et l'imagination plus que toute autre faculté *agit* sans cesse, soit qu'elle forme des rêves

d'avenir ou des conceptions artistiques, soit qu'elle évoque seulement l'image du passé.

Mais l'imagination, toujours active, est ou inférieure et voisine des sens, ou supérieure et unie à la raison. Exemples. — Une division plus motivée et que nous acceptons, est la suivante.

Toujours active par nature, l'imagination peut être :

1° *Inférieure et voisine des sens.*

2° *Supérieure et unie étroitement à la raison.*

Dans le premier cas, nous trouvons des phénomènes psychologiques très intéressants, mais toujours physiologiques en partie; nous avons affaire à une faculté si voisine des sens, qu'Aristote * la déclarait matérielle et périssable; elle ne devait pas, selon lui, participer à l'immortalité de l'âme.

Dans le second cas, l'imagination est la faculté inventive, noble entre toutes; par elle l'industrie allie le beau à l'utile et le génie humain produit les chefs-d'œuvre de l'art.

Avons-nous été témoins d'un accident, la figure de la victime nous apparaît pâle et mourante; attendons-nous impatiemment une visite, nous croyons à chaque instant entendre un bruit de pas ou de voiture : ces illusions, causées par une vive impression faite sur le cerveau, par une surexcitation nerveuse, sont des suggestions de l'imagination inférieure.

Nous livrons-nous à un travail intellectuel, à la recherche scientifique ou à la composition littéraire, l'imagination supérieure est en jeu, et nous sert puissamment par les vues soudaines et les associations d'idées inattendues qu'elle nous fournit.

Examinons donc successivement ces deux sortes d'imagination; l'étude de l'imagination supérieure nous amènera à considérer la nature du beau et les principes de l'art.

Imagination inférieure.— L'imagination du plus bas degré, dont l'étude doit d'abord nous arrêter un moment, est celle que Bossuet* appelle énergiquement un « sens in-

térieur ». Elle est en effet comme un sens, puisqu'elle nous fait *voir* des choses absentes, *entendre* des sons imaginaires. Mais c'est un sens tout intérieur, puisque, par définition, les objets imaginés ne sont pas actuellement présents et que les sens proprement dits ne reçoivent aucune impression du dehors. Malebranche * l'appelle la « folle du logis ». Pascal* aussi constate la folie de l'imagination et s'en indigne: « folle qui fait la folle ! »

En effet, dans une multitude de cas, surtout dans ceux qui vont nous occuper, l'imagination, soustraite au contrôle de la volonté et de la raison, prend plaisir à divaguer; et, si elle est assez vivement excitée pour nous entraîner à l'action, elle nous égare en s'égarant elle-même.

Nature de l'image. Il n'y a pas seulement des images visuelles. — Nous ne devons pas nous méprendre sur la valeur du mot image, et nous figurer qu'il s'agisse de représentations concrètes, de tableaux réels se succédant dans l'esprit. Le terme « image » n'est ici qu'une métaphore*.

Et même, les conceptions de l'imagination ne sont pas exclusivement *visuelles*, le phénomène a lieu, quoique peut-être à des degrés moindres, pour les autres sens. A l'égard des sens inférieurs, l'odorat et le goût, il y a doute : on s'est demandé s'il est possible d'imaginer une odeur, par exemple, en hiver, celle du foin fraichement coupé ou du jasmin. A notre avis cette imagination existe, quoique faible ; on la rencontre surtout chez les personnes qui ont le goût et l'odorat très exercés; les gourmets peuvent flairer ou déguster en imagination.

Mais, ce qui est incontestable, c'est l'imagination des sons. Sous une impression de frayeur, on croit entendre des bruits nocturnes, des clameurs lointaines; le son des cloches ou les accords bruyants d'un orchestre vous poursuivent longtemps après que tout est rentré dans le silence. Il est de fait aussi que les grands compositeurs commencent par écouter en eux-mêmes la symphonie qu'ils se proposent de noter.

Ces exemples nous montrent bien la nature de l'imagination; elle est, en réalité, la même que celle de la sensation : c'est un ébranlement de l'appareil de la perception, ébranlement qui, au lieu d'être causé par une impression venue du dehors, se produit du dedans, soit par le seul fait de la vie organique, soit sous l'influence de certains excitants.

Les excitants physiques de l'imagination. — Les effets produits sur l'imagination par les excitants physiques, tels que le vin, le thé, le café, sont assez connus. Ces substances activent notre vie mentale* en excitant notre système nerveux, et produisent une disposition de l'esprit à voir plus vivement et plus promptement. L'imagination étant une faculté inférieure intimement liée au cerveau, reçoit directement le contrecoup de l'excitant physique. La vivacité et la rapidité des images caractérisent l'ébriété* commençante, leur violence est extrême dans le sommeil produit par certains narcotiques.

Pris en quantité modérée et proportionnée au tempérament, le thé et le café sont favorables au travail intellectuel. Si l'on exagère la dose, l'excitation devient trop forte et cause un trouble, un dérèglement des conceptions; en se répétant, elle use et épuise bientôt le système nerveux.

Les animaux ont de l'imagination. — Si l'imagination est à ce point, une faculté inférieure, les animaux doivent la posséder. Ils la possèdent en effet, et, selon Bossuet*, elle est leur principale, presque leur unique faculté. Qui n'a vu un chien rêver? Les mouvements de l'animal, ses cris entrecoupés montrent qu'il se croit sur la piste du gibier ou engagé dans quelque lutte.

Cas d'imagination prédominante. — Chez l'homme, cette imagination tout organique prédomine dans certains cas dignes d'attirer notre attention, mais que nous ne pouvons qu'indiquer au passage.

Hallucination*. — Le plus remarquable est l'halluci-

nation*, déjà décrite, qui consiste à se trouver, en l'absence des objets, dans le même état d'esprit où ils nous mettraient par leur présence, à prêter une réalité objective à des sensations et à des images purement internes. C'est ainsi qu'une dame anglaise croyait voir et entendre dans sa chambre, à Londres, son mari qu'elle savait être aux Indes, son chat, qu'elle savait retenu dans une autre pièce, loin de là. Le professeur Huxley* a raconté les curieuses hallucinations* de cette dame; elle n'en était pas dupe, parce qu'elle était d'une raison très ferme et très cultivée, mais on conçoit que les personnes ignorantes, impressionnables et faibles d'esprit croient de très bonne foi à la réalité de leurs visions, ou s'imaginent entendre des voix.

Cauchemar. — Le rêve très excité, ou cauchemar, consiste encore dans la violence des images qui se succèdent pressées et confuses. On se croit en péril au milieu d'une inondation, on voit monter les flots, on entend le bruit des vagues, et on ne peut fuir. — D'autres fois, on discute avec tant de véhémence, avec une telle indignation et un tel enchaînement d'idées, qu'au réveil on se demande si le fait pour lequel on s'est ému n'est pas réellement arrivé. Le sommeil est ainsi troublé surtout dans la fièvre, lorsque le sang afflue violemment au cerveau.

Somnambulisme (naturel ou provoqué). — Le somnambulisme a lieu lorsque la vivacité des images est assez grande pour dominer l'appareil locomoteur*, s'en emparer et le conduire, comme ferait la volonté; la volonté dormant, d'ailleurs, et restant absente.

Le *somnambulisme* naturel* est l'état de certaines personnes qui, sans sortir du plus profond sommeil, se lèvent et accomplissent des actes qui ont tous les caractères d'actes réfléchis et voulus. Les somnambules se dirigent dans les ténèbres, se livrent à leurs occupations habituelles; quelques-uns font des vers ou des problèmes; d'autres, sans nulle conscience du péril, marchent sur un toit ou sur le bord d'un puits; il se-

rait dangereux de les réveiller alors, mais laissez-les faire, leur pied est parfaitement sûr; ils se recouchent et ne se souviennent de rien au réveil.

Le *somnambulisme provoqué* est celui qu'on amène volontairement, en provoquant, par exemple au moyen de *passes**, le sommeil improprement appelé magnétique. Il suffit quelquefois aux personnes très nerveuses, surtout aux femmes, de regarder fixement une flamme pendant quelques minutes, ou d'avoir devant les yeux un mouvement uniforme, pour tomber momentanément dans cet état, sorte de catalepsie* analogue à l'état morbide* qui porte ce nom. — Dans les hôpitaux, spécialement consacrés aux maladies nerveuses, les médecins ont fait dès longtemps de curieuses expériences sur le sommeil cataleptique*. En un instant, souvent par le seul regard, ils produisent un profond sommeil, durant lequel ils se rendent maîtres du corps et de l'esprit du patient. La personne endormie reste, à peine soutenue, dans des positions où elle ne resterait pas à l'état normal; chaque côté de son corps peut alternativement s'agiter sous l'action d'un aimant, tandis que l'autre côté est frappé d'insensibilité, et ne sent pas des piqûres qui deviendront douloureuses dès que l'aimant sera déplacé. Le sens du goût est entièrement perverti et soumis à l'influence de l'imagination. On fait croire à la personne qui dort qu'un breuvage amer est une liqueur délicieuse : elle lui trouve telle ou telle saveur, selon le nom sous lequel on la lui offre. Elle compte haut, sur le commandement qu'on lui en fait; elle s'interrompt chaque fois qu'on lui entr'ouvre la paupière, et se remet à compter à partir du nombre où elle s'était arrêtée, aussitôt que la lumière ne pénètre plus dans son œil. On lui dit qu'on va partir avec elle pour un long voyage, et elle croit ressentir, à mesure qu'on les lui décrit, le balancement des vagues, la violence du vent. Elle s'effraye à l'annonce d'une bête féroce, la sueur perle sur son front, et on est obligé, pour l'apaiser, de faire succéder un tableau riant à celui qui causait sa terreur.

— On conçoit quel parti le charlatanisme a pu tirer de tels phénomènes.

Dans tous ces cas, il y a comme une absence de toutes les facultés intellectuelles sauf l'imagination, qui, exaltée, règne sans contrôle.

Action de l'imagination sur le physique et sur la sensibilité. — L'action de l'imagination sur le physique et sur la sensibilité apparaît nettement dans ces cas. Le corps obéit à une force invincible; il prend toutes les expressions, toutes les attitudes conformément aux images dont l'esprit est actuellement frappé, La sensibilité est entièrement pervertie. Déjà, dans l'état de veille, nous sommes disposés à admirer ou à déprécier toutes choses outre mesure, lorsque notre imagination est vivement excitée : quand elle triomphe sans partage, nous sentons les choses exclusivement encore, elle nous les montre et sommes tout entiers à sa merci.

Idée fixe; folie. — L'idée fixe, la folie sont des cas extrêmes d'imagination prédominante. Dans la folie, la divagation est plus complète, il n'y a presque plus de liaison, du moins en apparence, dans les actes et dans les pensées. L'idée fixe, au contraire, n'empêche pas une certaine suite dans les actions; elle se manifeste souvent sous forme de raisonnements logiques, dont le point de départ est seul absurde. Celui qui en est obsédé peut devenir furieux s'il croit qu'on en veut à ses jours; mais souvent, l'idée fixe n'est qu'une monomanie* inoffensive. Il n'en est pas de plus souvent citée que celle du charpentier Georges Éliot qui, dans ses accès, se croyait Georges III, roi d'Angleterre, transformait en seigneurs et en dames de la cour tous les objets qui l'entouraient, parlait politique et diplomatie, et goûtait toutes les satisfactions de la royauté.

Par tous ces cas, hallucination*, somnambulisme*, folie, où l'équilibre mental* est rompu au profit de la seule imagination, on peut voir combien cette faculté, si précieuse en elle-même, devient un danger quand la raison n'en garde pas l'empire.

XXXVIIE LEÇON

DE L'IMAGINATION (SUITE)

Rapports de l'imagination avec l'entendement*. L'imagination rationnelle*.

Les « actions réflexes* du cerveau »; les impulsions; l'inspiration involontaire. — Contagion des imaginations fortes (Malebranche*).
Degrés dans l'activité de l'imagination normale : 1° Reproduction pure et simple; 2° Agrandissement; 3° Combinaison; 4° Formation des symboles* et des métaphores*; 5° Création des types.
Rapports de l'imagination avec la moralité et le bonheur.
Il faut chercher non à l'éteindre, mais à la régler. — Différence entre imaginer et entendre, entre l'image et l'idée. — Que les deux actes sont cependant à peine séparables. — L'imagination, souvent cause d'erreurs et d'embarras pour l'entendement*, lui est aussi un puissant auxiliaire.

Les actions réflexes* du cerveau. — L'*idée fixe*, la *folie*, ces grands écarts de l'imagination, donnant lieu à des actions plus ou moins désordonnées, sont appelés par un physiologiste contemporain « des actions réflexes* du cerveau ». Il les assimile à ces mouvements tout à fait inconscients et involontaires que nous exécutons à la suite de certaines impressions, sans contrôle aucun et sans intention, par exemple, au mouvement brusque et involontaire que nous fait faire un bruit soudain. Ces *actes réflexes* du cerveau* seraient donc comme des mouvements violents et incoercibles* dans les portions de la substance cérébrale qui servent à l'exercice de nos facultés inférieures.

Les impulsions. — On appelle *impulsions*, dans le langage des aliénistes, des mouvements irrésistibles qu'éprouvent les fous, et qui les font agir de certaine façon à la suite de certaines idées, sans y réfléchir, sans savoir ce qu'ils font, sans le vouloir vraiment, en tous cas sans pouvoir s'empêcher de le faire. L'homme sous

le coup d'une passion violente a des impulsions analogues à celles des fous.

L'inspiration involontaire. — Mais ce n'est pas seulement en mauvaise part, et dans les phénomènes de perversion que l'esprit montre cet automatisme*, c'est aussi à l'état sain. On voit alors les souvenirs émerger à l'improviste, les associations d'idées se former d'elles-mêmes, les impressions fortes donner lieu, sans participation aucune du vouloir, à des combinaisons de pensées toutes soudaines, toutes nouvelles et parfois brillantes : c'est le phénomène de l'*inspiration*. On appelle ainsi une heureuse exaltation de la pensée, qui, pour être involontaire et irréfléchie, n'en porte pas moins la marque de ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus élevé dans notre nature intellectuelle. On dit alors que nous sommes comme emportés par un souffle. Un dieu intérieur, un démon (comme disaient les anciens), est en nous. Ce n'est pas autre chose que notre esprit même et notre raison, s'exerçant à l'insu et parfois à l'encontre de notre volonté.

Contagion des imaginations fortes (Malebranche*). — Malebranche* a bien mis en lumière ce qu'il appelle la *contagion des imaginations fortes*. Que les images soient normales et belles, ou qu'elles soient au contraire désordonnées, quand elles sont très vives et que l'esprit en est fortement frappé, il se produit une véritable action, inconsciente et involontaire encore, une action magnétique, comme on dit, de l'esprit ainsi excité, sur ceux qui l'entourent et avec qui il est en commerce. Si nous nous rappelons l'instinct d'imitation, et si nous rapprochons ces deux faits, d'une part la force contagieuse des imaginations puissantes, d'autre part, la prédisposition des esprits, surtout des esprits jeunes et faibles, à recevoir et à garder leur impression, nous comprendrons par exemple le phénomène si étrange et si grave de l'entraînement des foules, emportées à la suite d'un meneur très audacieux dans ses desseins et qui parle un langage véhément. Alors on voit des

hommes assemblés, des hommes qui, individuellement ne sont ni fous ni méchants, se porter à l'envi à des actions violentes et criminelles. Une autre fois, peut-être entraînés par une personne mieux inspirée, on verra ces mêmes hommes faire de grandes choses et déployer un véritable héroïsme.

Quittons donc maintenant les régions inférieures, où l'imagination, emportant tout à fait le jugement, va aboutir à la folie, et montons dans la sphère moyenne de la vie psychologique, pour nous élever ensuite au-dessus.

Degrés dans l'activité de l'imagination normale : 1° reproduction pure et simple; 2° agrandissement; 3° combinaison; 4° formation des symboles* et des métaphores*; 5° création des types. — Quand l'imagination s'exerce d'une manière normale, voici par quels degrés elle passe et quels actes elle accomplit :

1° *Reproduction* pure et simple des anciennes impressions. C'est la représentation proprement dite de ce qui a été présent, c'est l'œuvre de la mémoire imaginative. On revoit ainsi en esprit un pays ou un monument qu'on a vu.

2° *Agrandissement* des souvenirs et des images.

Spontanément*, sans aucun effort de la volonté, l'imagination agrandit, pour ainsi dire, tout ce qu'elle voit. En l'absence des objets, nous nous les rappelons presque toujours plus grands qu'ils ne sont; dans l'enfance surtout, où l'on n'a pas encore l'expérience de ce phénomène, on en est naïvement dupe. Nous pouvons tous nous rappeler combien nous avons été étonnés en revenant à la maison paternelle après une absence de quelques mois, d'y trouver toutes choses si petites. Il y a un vif plaisir de l'esprit, dans cet acte si simple et presque enfantin d'agrandir les choses; en usant de cette ressource dans les récits, nous sommes sûrs de ravir l'enfant. Il ne faut pas pour cela de grands frais d'imagination : lui raconter n'importe quoi en employant les épithètes : *grand*, *très grand*, cela suffit pour l'émou-

voir; les contes orientaux, qui ont tant de succès auprès des enfants, usent de ce procédé. On sait combien ils agrandissent la puissance des hommes et les proportions des choses : ce sont là les premiers frais d'imagination du conteur.

3° L'imagination, toujours spontanément*, sans participation de la raison et de la réflexion, *combine les données de l'expérience* pour en faire des créations nouvelles. C'est ici que commence à apparaître le pouvoir créateur de l'imagination : elle ne fait jamais une création proprement dite, mais elle évoque les souvenirs, les combine et les agence d'une manière nouvelle, plus ou moins imprévue. C'est par cette faculté que nous pouvons suivre les récits de voyages, et même les récits fantastiques. Nous imaginons, par exemple, les glaces flottantes du pôle, les montagnes de glaces, les forêts vierges, etc., quoique nous ne les ayons jamais vues, en combinant nos souvenirs selon le récit que nous lisons ou entendons. Nous imaginons aussi des êtres qui n'ont jamais existé, des monstres, les centaures, les sirènes, d'après les descriptions de la mythologie. Dans les contes d'Orient, on place sur des arbres immenses des fruits qui sont des pierres précieuses, des rubis, des diamants, des pommes d'or. C'est là encore un artifice, mais plus savant déjà que le précédent, pour frapper l'imagination et pour plaire. Rappelons-nous les *Mille et une Nuits* et le charme que nous avons éprouvé à les lire quand nous étions enfants.

4° L'*imagination forme les symboles* et trouve les métaphores*.*

Que sont les symboles*? Des images sensibles exprimant des idées qui ne tombent pas sous les sens : par exemple, la justice est une vertu, une qualité abstraite; on la représentera sous la forme d'une femme portant une balance. Les allégories, les emblèmes, le blason, les armes parlantes, sont des inventions de l'imagination.

Dans la formation du langage, cette faculté joue un

rôle capital; nos mots étaient presque tous, à l'origine, des métaphores*; ceux mêmes qui expriment les idées et les opérations les plus abstraites de l'esprit, souvent les expriment par des images : *délibérer* signifie peser dans la balance; *considérer* veut dire *regarder les astres*, ainsi de suite.

5° Enfin, l'imagination crée des types. On appelle *type* un individu idéal* ou imaginaire, dans lequel on réunit à plaisir toutes les perfections d'une espèce ou d'un genre. Les types varient d'après l'expérience de celui qui les forme : le type de la beauté humaine, pour un nègre, est noir, il a le nez écrasé, de grosses lèvres. Pour le paysan, qui demande surtout au cheval d'être fort, le type du cheval est gros et large; tout autre est le type du cheval pour l'homme de turf, pour celui qui fait courir. Dans tous les cas possibles, nous jugeons de toutes choses à la lumière d'un certain idéal, ou type, que nous nous en sommes fait.

Rapports de l'imagination avec la moralité et le bonheur. — Avant de suivre plus loin l'imagination dans son développement, et de la voir en jeu dans la création artistique, dans les productions du génie, considérons un instant ses rapports avec la moralité et le bonheur.

Est-elle funeste ou favorable à la moralité? — Les deux opinions ont été soutenues, exactement comme pour la passion, dans laquelle d'ailleurs l'imagination joue un si grand rôle. C'est qu'en effet, l'imagination peut être en lutte avec la raison; elle est alors la source de tentations violentes et nous offre le phénomène déjà décrit sous le nom de *vertige moral** : dans ce cas, elle présente les plus grands dangers. Il est certain que les personnes qui ont une imagination très vive, ont plus de peine (et par suite plus de mérite que d'autres) à se maintenir dans un équilibre moral* constant. Mais l'imagination, réglée et mise au service de la raison, peut faire un bien inappréciable : elle nous rend inventifs et ingénieux dans le bien; elle nous met en sympathie beaucoup plus vive avec les personnes et les

choses éloignées. En un mot, à cause de sa puissance même, elle peut faire le plus grand bien ou le plus grand mal, selon la direction qu'elle prend : ce qui est sûr, c'est qu'elle n'est jamais indifférente, et qu'elle veut être surveillée avec un soin infini.

Faut-il dire qu'elle fait le *bonheur* ou le *malheur* des gens?

Le malheur? on l'a souvent prétendu. En effet, quand elle est sombre et ombrageuse, elle nous fait victimes de maux imaginaires; elle nous fait souffrir d'événements fictifs, et même impossibles, autant que s'ils étaient présents; elle nous fait envisager un avenir très noir comme imminent, alors qu'il n'est pas même probable. Au moral comme au physique, les malades imaginaires ne sont pas les moins à plaindre; ce sont certainement les plus difficiles à consoler et à guérir.

Même quand l'imagination est riante, elle peut contribuer encore à notre malheur, car si elle nous berce d'images romanesques, si elle nous fait envisager l'avenir sous des couleurs trop joyeuses au lieu de le voir comme il est, elle nous prépare bien des déceptions.

Pourtant, en somme, il faut dire de l'imagination, comme de tous les dons riches et généreux, qu'elle est un bienfait : elle fait, à tout prendre, plutôt du bien que du mal, et rien ne contribue plus au bonheur.

D'abord, si l'imagination riante prépare des déceptions, elle aide à les supporter; elle nous console du mal même qu'elle nous a fait, fût-ce en nous préparant déjà d'autres illusions; car elle est infatigable et ne perd jamais sa vertu inventive. De plus l'imagination, nous faisant voir très vivement et sentir très fortement, accroît notre énergie pour l'action, à moins qu'on ne la laisse dégénérer tout à fait et devenir maladive. Tant qu'on ne la laisse pas descendre à ce degré, l'imagination donne des forces pour la pratique; elle accroît l'esprit d'entreprise; en un mot, elle contribue à faire la vigueur du caractère. Elle ne demande qu'à être contrôlée par la raison et tenue en accord avec elle, pour être

une faculté admirable, des plus belles et des plus heureuses que nous ayons reçues.

Il faut chercher non à l'éteindre, mais à la régler. — Par conséquent, on n'essayera point de l'éteindre, ni de la comprimer chez l'enfant; il faut lui laisser toute sa force. Bien plus, quand elle est naturellement lente et paresseuse, il serait bon de l'exciter, en faisant voir à l'enfant des spectacles variés et grandioses, en le faisant voyager, en lui faisant lire de bons morceaux de prose brillante ou de poésie. Pour tout travail intellectuel, c'est une ressource incomparable qu'une très vive imagination; elle fait la force même de l'esprit, et on peut affirmer qu'un esprit chez qui l'imagination, naturellement molle, aurait manqué d'abord de culture, sera plus terne, plus médiocre, moins capable toujours de comprendre vite et de sentir vivement, que celui dont l'imagination aura été cultivée et éveillée. — Il faut donc chercher à maintenir l'accord entre la raison et l'imagination, mais non réprimer ou traiter en ennemie une faculté qui est comme le moteur de toute notre vie intellectuelle.

Différence entre imaginer et entendre, entre l'image et l'idée. — Quels sont les rapports entre *imaginer* et *entendre*, entre l'*image* et l'*idée?*

On imagine fort bien ce qu'on n'entend pas, et, réciproquement, il y a des choses qu'on entend fort bien et qu'on ne saurait imaginer. Imaginer, c'est sentir les choses en leur absence, les percevoir pour ainsi dire; entendre, c'est se rendre compte de la nature des choses et de leurs rapports, même quand ces choses sont invisibles et inconcevables à l'imagination. J'*imagine* très bien une sirène; je ne peux pas l'*entendre*, parce que c'est une absurdité, un être qui ne saurait exister les lois physiologiques étant ce qu'elles sont. — Inversement, j'*entends* fort bien la différence qu'il y a entre 10 000 et 9 999; pour l'entendement, la différence est profonde, radicale; mais qui peut concevoir, en imagination, une différence entre un polygone de 9 999 côtés

et un polygone de 10 000 côtés : point de différence pour l'imagination, profonde différence pour l'entendement.

L'*image* est toujours individuelle, particulière ; c'est toujours l'image d'un objet déterminé ; l'*idée* est essentiellement générale et abstraite ; c'est toujours l'idée d'un genre ou d'une espèce.

Ces deux actes sont cependant à peine séparables.— En fait, cependant, et en dépit de ces différences, ces deux actes de l'esprit, imaginer et entendre, sont à peine séparables. En général, notre pente naturelle est de penser par images, de vouloir tout imaginer, même l'abstrait, même l'inconcevable. Ainsi, nous créons les symboles* précisément pour donner un aliment à l'imagination, et lui faire saisir à sa manière ce que saisit l'entendement. Il serait extrêmement difficile de faire de la géométrie sans figures, des mathématiques sans chiffres ; il nous faut des signes concrets, des signes visuels ou des mots, c'est-à-dire toujours des images, pour y attacher nos pensées abstraites. Mais alors se produit ce phénomène de « psittacisme* » dont parle Leibnitz*. La plupart du temps, dit ce philosophe, en parlant des choses, nous ne pensons pas à la chose exprimée, mais seulement aux mots. » Il explique par là qu'on puisse avoir toujours aux lèvres les mots vertu, Dieu, devoir, et n'être rien moins que vertueux dans la pratique. On prononce ces mots à la manière des perroquets, sans qu'ils offrent aucun sens à l'esprit ; autrement il ne pourrait pas se faire que de si hautes pensées fussent sans action sur la conduite.

L'imagination, souvent cause d'erreurs et d'embarras pour l'entendement*, lui est aussi un précieux auxiliaire. — Mais l'imagination n'est pas seulement cause d'erreurs et d'embarras pour l'entendement, elle lui est aussi un auxiliaire précieux. Déjà dans les exemples précédents il est visible que l'imagination supplée à une imperfection de l'esprit, puisqu'on ne pourrait pas avancer dans la géométrie sans figures, dans l'algèbre sans signes algébriques. Les images sont

un soutien pour la pensée et lui apportent un soulagement nécessaire. Mais c'est surtout dans les inventions scientifiques, dans la création artistique, dans les œuvres de génie, qu'on voit l'imagination, mise au service de la raison, ou plutôt identifiée avec elle, faire des merveilles et emporter l'esprit dans les plus hautes régions où il puisse s'élever.

XXXVIIIE LEÇON

L'imagination rationnelle* (suite). — Le génie.

Nécessité de la synthèse* qu'indique ce titre. — Le génie ; analyse psychologique : trois éléments le constituent et y entrent en des proportions variables. — L'imagination et la sensibilité (conception de la fin et invention des moyens). — La raison (combinaison et calcul). — La volonté (exécution).

Part de l'éducation dans la formation du génie : ce qu'on dit de l'influence maternelle à cet égard. — Le génie et la folie (M. Lélut*). — Différentes espèces de génie : génie artistique et poétique, génie scientifique, politique, militaire, industriel.

L'imagination rationnelle*. — Nécessité de la synthèse* qu'indique ce titre. — Comme notre titre l'indique, nous allons faire succéder une synthèse* à nos analyses psychologiques. L'imagination et la raison sont des facultés bien différentes, si différentes, qu'on les oppose le plus souvent : l'imagination est volontiers traitée de folle ; la raison est employée à régler et à contenir l'imagination dans ses écarts. Pourtant nous parlons maintenant d'une imagination rationnelle* ; c'est l'imagination au service de la raison, docile à ses conseils et à ses ordres. Cette union de deux facultés trop souvent désunies, mais toutes puissantes par leur accord, donne lieu au plus beau et au plus complet développement de l'intelligence humaine.

La sensibilité entre de plein droit dans la même synthèse *, car elle est inséparable de l'imagination, avec laquelle nous avons vu ses étroits rapports. Par conséquent, trois éléments constituent ce que nous appelons le génie, c'est-à-dire l'intelligence exceptionnellement douée et complète.

Le génie. — Analyse psychologique. — Trois éléments le constituent et y entrent dans des proportions variables. — Ces trois éléments sont : 1° une imagination vive, qui ne va pas sans une ardente sensibilité; 2° une raison ferme et puissante; 3° une forte volonté. Nous ne pouvons saisir l'intelligence créatrice que dans ses œuvres; le génie est donc inséparable pour nous de la puissance productrice, qui réside essentiellement dans la volonté.

Quelque exemple qu'on prenne, on trouvera toujours ces divers éléments psychologiques réunis dans l'homme de génie, mais en des proportions variables. Nul homme de génie ne pourra manquer ni d'imagination, ni de sensibilité, ni de volonté, ni de raison; mais le génie prend différentes formes, différents noms, se manifeste par des œuvres différentes, selon que l'imagination et la sensibilité l'emportent, ou bien la raison et la volonté.

Rendons-nous compte de la part exacte qui revient à ces divers facteurs de la haute vie intellectuelle, dans les productions du génie. On les trouve, disons-nous, toujours unis, qu'il s'agisse d'une œuvre d'art à enfanter, d'une découverte scientifique ou industrielle à faire, d'une grande œuvre politique à accomplir, d'une campagne militaire à conduire.

L'imagination et la sensibilité : Conception de la fin et invention des moyens. — La raison : combinaison, calcul. — Une certaine fin que l'esprit conçoit, fin plus haute et plus grandiose que ne la concevraient des esprits vulgaires, c'est là surtout ce qu'on appelle la conception de génie. Mais, la fin posée, il faut trouver les moyens de la réaliser. L'imagination vive et la sensibilité ardente nous font concevoir, pressentir, désirer

passionnément la fin, et inventer à profusion les moyens. — Mais ces moyens peuvent se présenter à l'esprit d'une manière d'autant plus désordonnée et plus trouble qu'ils sont plus nombreux et plus riches. Avec beaucoup de sensibilité et une imagination brillante, on risquerait donc de ne faire rien de bon, si l'on n'avait pas la raison qui choisit et qui combine, élague le superflu, retient le nécessaire, fait un triage entre les suggestions du cœur et de l'imagination, empêche le mauvais goût en poésie, par exemple, et, dans les entreprises pratiques, la diversité confuse des moyens, toujours funeste au résultat. Combinaison et calcul, choix et arrangement, voilà en toutes choses l'œuvre de la raison.

La volonté (exécution). — La volonté accomplit, exécute l'œuvre conçue, en réalisant les moyens combinés d'avance dans la pensée. Le monde est plein d'esprits fort bien doués, à qui ne manquent ni l'imagination, ni l'émotion, ni même la faculté d'arrangement, et qui pourtant restent éternellement stériles, *incompris* comme ils le disent eux-mêmes; poètes qui n'ont rien produit ou n'ont jamais dépassé le médiocre, mais qui portent dans leur tête des poèmes admirables, à leur avis, dont ils s'enchantent eux-mêmes. Leurs conceptions ont peut-être en effet quelque beauté; mais elles ne verront jamais le jour, ou ce qu'ils en font paraître n'en donne pas l'idée; parce que la force de volonté, la patience, dans l'exécution, le travail suivi leur font défaut pour mener à bien l'œuvre qu'ils rêvent. On voit combien est fausse l'opinion vulgaire suivant laquelle le génie serait une inspiration pure et simple, indépendante de tout travail suivi, de tout effort volontaire.

Ce qui dans le génie peut vraiment s'appeler inspiration, c'est ce qui vient de la sensibilité, naturelle ou acquise, et de l'imagination. Avec l'inspiration seule, on pourra être entièrement incapable de rien produire qui dure, ou l'on sera exposé à produire des œuvres dont l'audace et la grandeur frapperont par moments, mais que gâteront le mauvais goût et le désordre.

Si quelqu'un eut jamais dans les sciences le génie de l'invention, c'est Newton*, grand mathématicien, philosophe profond, physicien de premier ordre; or lui-même attribue à la seule tenacité de sa volonté, à sa force d'attention, à sa patience, ses plus grandes découvertes. — Comment avez-vous trouvé la gravitation universelle*, lui demandait-on? — En y pensant toujours. Buffon* disait de même : « Le génie est une longue patience. »

Il y a une conclusion morale à tirer de ce fait, qu'une ferme volonté est nécessaire à la production des œuvres de génie. Si la volonté y est pour quelque chose, la liberté y a donc sa part. Nous voilà loin des doctrines qui représentent l'homme de génie comme le produit nécessaire des circonstances et du milieu, à la manière d'une plante, d'une fleur ou d'un animal. On dirait, à entendre les partisans de cette doctrine, qu'un homme de génie est une production heureuse, mais fatale des forces naturelles, et qu'il n'est pas plus responsable de ses actes et de ses créations qu'un beau cheval ne l'est de sa beauté, ou un grand arbre de sa haute taille. Il n'en est pas ainsi, et, dans le respect que montrent les peuples civilisés pour leurs grands hommes, il n'y a pas seulement ce genre d'admiration que l'on éprouve pour les belles œuvres de la nature, il y entre aussi un sentiment d'estime et de reconnaissance pour ce qu'il y a eu d'énergie, de liberté, de noble effort déployé dans leur vie et dans leurs œuvres.

Part de l'éducation dans la formation du génie. — S'il en est ainsi, si tous ces éléments entrent ensemble dans le génie, l'éducation ne doit pas être tout à fait sans influence sur sa formation.

Au premier abord, il semble que ce ne puisse être qu'un paradoxe*, d'affirmer cette influence, puisque génie est ordinairement synonyme de don naturel, et que le génie semble être *a priori* antérieur à toute acquisition volontaire, indépendant de toute culture intentionnelle. En effet, dans le génie, le naturel a sans nul doute la plus grande part : l'imagination, la sensibilité,

la raison, la volonté nous sont données en germe avec plus ou moins d'aptitude à se développer; ces dons de la nature sont plus ou moins riches, plus ou moins brillants, il ne peut venir à l'esprit de personne de le nier. Mais l'éducation est-elle pour cela sans influence sur ces facultés?

Tant s'en faut. A propos de chacune d'elles, nous avons vu qu'elle est susceptible d'une culture méthodique ; que l'imagination, par exemple, peut être excitée ou contenue, tournée au bien ou au mal par les exemples, les lectures, les spectacles; que la sensibilité se développe en tel sens ou en tel autre selon les occasions, selon les sympathies et les antipathies qu'on rencontre ; que la raison grandit à mesure qu'elle s'exerce; qu'enfin la volonté devient plus vigoureuse par l'habitude d'agir, et s'affermit elle-même dans les directions où elle s'est le plus exercée.

Si cela est, l'éducation bien conduite et complète pourrait, sinon faire des hommes de génie quand la nature fait défaut, du moins contribuer puissamment à tirer des esprits tout ce qu'ils peuvent donner, éveiller le génie proprement dit là où il est un germe, et, quand il manque, appeler à la lumière tout ce qui en approche plus ou moins; car enfin il n'y a pas un abîme entre le génie et le talent.

On peut croire notamment qu'une instruction et une éducation nationales parfaitement organisées, partout répandues dans les meilleures conditions possibles, feraient produire à un pays infiniment plus d'hommes de haute valeur, plus d'esprits puissants dans tous les genres d'activité intellectuelle, qu'il n'en produit quand la croissance des intelligences et la formation des caractères sont abandonnées au hasard.

Ce qu'on dit de l'influence maternelle à cet égard. — On a cru remarquer que les femmes très distinguées, surtout distinguées par le cœur, ont une grande et excellente influence sur leurs enfants, et que les hommes de génie ont eu pour la plupart de telles mères. Si le

fait est vrai, (et il est vraisemblable), il s'expliquerait assez par l'action réchauffante de la sympathie maternelle, de cette tendresse éclairée et vigilante, action qu'un écrivain anglais compare à celle des rayons du soleil sur les fruits.

Le génie et la folie (M. Lélut*). Le génie, qui pourrait se définir, d'après ce qui précède, une haute raison, une raison ailée, une raison réchauffée par le cœur et emportée par l'imagination; ou encore, une raison puissante, servie par une forte volonté; le génie a pourtant été présenté, de nos jours, comme à peu près identique à la folie. C'est une vue de M. Lélut*, qui mérite d'être signalée et discutée. Toute paradoxale* qu'elle est, en effet, elle nous fera mieux comprendre la nature véritable du génie. C'est à propos de Socrate* et de Pascal* que M. Lélut* a émis cette théorie. Il soutient que Socrate* était un visionnaire, un halluciné*, et que le démon qu'il entendait dans sa prison était une voix imaginaire, à laquelle il n'a pu croire tout de bon sans être véritablement aliéné.

Pour répondre d'abord sur ce point particulier, l'explication est simple. Le démon de Socrate* c'était la Divinité même, c'est-à-dire, pour lui, et d'après ses propres explications, la Providence, la raison universelle, lui parlant intérieurement dans sa conscience. Seulement comme il avait, en même temps que cette grande force et cette grande élévation de raison, une imagination brillante, comme il parlait volontiers un langage allégorique, il personnifiait cette voix intérieure pour en parler en termes plus frappants à ses amis. M. Lélut* ici appelle donc folie ce qui est la plus haute raison, jointe à une sensibilité profonde et à une puissante imagination.

Certainement quelques-uns de ces éléments entrent dans la folie : une imagination surexcitée, qui, par une illusion sincère et complète, prendrait pour la réalité ses hallucinations*, serait la folie même. L'enthousiasme poétique, qui met le poète pour ainsi dire hors de lui,

lui fait dire des choses de la plus grande beauté, quand la raison est exaltée mais non absente, et le traiter alors de fou serait une sottise autant qu'une suprême injustice; mais si la raison vient à s'éclipser un moment, le poète de génie pourra paraître en effet comme fou. Il y a donc bien une parenté entre le génie et la folie, elle tient précisément au grand rôle que jouent dans le génie la sensibilité surexcitée et l'imagination enflammée. Le génie risque d'aller se perdre dans la folie, s'il quitte le fil conducteur de la raison; mais l'humanité ne s'y trompe pas, et quoique ces deux choses, génie et folie, soient faites des mêmes éléments, il n'y en a pas moins, pour tout le monde. un abîme entre elles, puisque d'un côté les éléments inférieurs de notre vie mentale prédominent, s'exaltent confusément, tandis que de l'autre, la direction appartient aux facultés supérieures : raison et volonté.

Différentes espèces de génie : artistique et poétique, scientifique, politique, militaire, industriel. — C'est ce qu'on verra si l'on passe en revue les principales espèces de génie ; le génie poétique : Homère*, Corneille*, Shakespeare*, Hugo* ; le génie artistique : Mozart*, Beethoven*, Raphaël*, Michel-Ange* ; le génie scientifique : Newton*, La Place*, Cuvier* ; le génie politique : Richelieu* ; le génie militaire, Napoléon ; le génie industriel, Jacquard*. — Quelque exemple que nous prenions, nous verrons partout en jeu à la fois l'imagination et la sensibilité, subordonnées à la volonté et à la raison.

XXXIXe LEÇON

DU BEAU

Analyse des jugements et des sentiments esthétiques*.

L'esthétique*; son objet; son but; son plan.

I. Analyse des faits de conscience produits par la présence du beau. Remarque préliminaire : le beau s'adresse toujours à certains sens ou à l'imagination; son caractère concret. — Effet du beau sur l'intelligence. — Caractère rationnel* des jugements esthétiques*.— Effets du beau sur la sensibilité : Attrait désintéressé, distinct de l'utilité; — Émotion communicative et sereine (objection et réponse); — Passion infinie.

II. Conditions psychologiques de la beauté en apparence contradictoires : 1° La nouveauté; 2° La conformité avec nos habitudes. — Explication et conciliation : La nouveauté n'est ni nécessaire ni suffisante (exemple). — De même, la conformité à nos habitudes (exemple : la vulgarité).

Conclusion : Nous sommes maintenant en mesure de déterminer la nature du beau.

L'esthétique* ; son objet ; son but ; son plan. — C'est surtout dans l'étude du *beau* et de la production artistique, qu'on voit à l'œuvre l'imagination supérieure ou rationnelle. Le génie sous toutes ses formes suppose réunies toutes les facultés que nous avons dites ; mais cela est particulièrement visible dans le génie qui crée les belles œuvres littéraires ou artistiques.

On appelle *Esthétique** la science du Beau. Le mot esthétique*, par sa racine, veut dire science de la sensibilité, mais l'acception en a été restreinte dans le siècle dernier. On n'applique ce mot qu'à ces manifestations particulièrement élevées et intéressantes de la sensibilité : le goût des belles choses, l'imitation des beautés naturelles, la production des œuvres d'art.

Son objet. — Tel est donc l'objet de l'esthétique* : *le beau, sa nature et ses conditions.*

Son but. — Mais, on ne donne pas du génie à ceux qui en manquent, et les œuvres d'art faites selon les règles sont, la plupart du temps, bien médiocres, quand elles n'ont que cette qualité. En un mot, produire la *beauté*, la sentir, est tellement une affaire d'inspiration naturelle, qu'on a contesté souvent et longtemps l'opportunité, la possibilité même d'une science de goût. — Mais il ne s'agit pas de donner du génie ou même du talent à ceux qui n'en ont pas; il s'agit de nous rendre compte, autant que possible, des raisons qui font qu'une chose est belle; il s'agit d'interpréter nos jugements et nos émotions esthétiques*. Cette étude ne risque pas d'altérer le plaisir que la beauté nous cause, au contraire. Une émotion de cet ordre n'est pas plus vive à mesure qu'elle est plus vague; elle ne peut que gagner à être analysée exactement. Tel est le charme de la beauté, que plus on s'en approche, plus on est ravi. Aussi y a-t-il plus d'utilité pratique qu'on ne le croit à retirer de ces études sur le beau : elles cultivent le goût et l'éclairent. En considérant de très près les belles choses et en se demandant pourquoi elles sont belles, on les apprécie de plus en plus, on sent croître l'amour et le respect qu'on a pour elles.

Son plan. — Quant au plan de l'esthétique*, le voici, tel que nous le concevons et le suivrons :

I° Nous partirons des faits de conscience, et nous commencerons par une analyse de ce qui se passe en nous lorsque nous sommes en présence des beautés, soit naturelles, soit *créées* par l'art.

II° Nous serons ainsi conduits à chercher par quels caractères le beau produit sur nous ces effets, c'est-à-dire à déterminer la nature de la beauté.

III°. Considérant plus particulièrement la production volontaire des belles œuvres, nous traiterons de l'Art et des Beaux-arts, ou du moins nous effleurerons ce sujet.

I. **Analyse de faits de conscience produits par la présence du beau.** — Qu'éprouvons-nous en face d'un beau spectacle naturel ou d'un tableau qui nous ravit, en un

mot, en présence de ce qu'on est unanime à appeler *beau?*

Remarque préliminaire : le beau s'adresse toujours à certains sens ou à l'imagination ; son caractère concret*. — Remarquons d'abord que le beau s'adresse toujours aux *sens;* soit à un sens proprement dit, soit à ce sens intérieur dont parle Bossuet*, c'est-à-dire l'*imagination.*

Le beau revêt toujours une forme sensible ; et même il ne s'adresse pas à tous les sens : si agréables, si douces que soient une odeur ou une saveur, elles n'ont par elles-mêmes aucune beauté. Deux sens seulement sont frappés par la beauté et comme chargés de la percevoir; la vue et l'ouïe.

C'est là le principe d'une distinction dès longtemps établie entre les beaux-arts : ceux qui s'adressent à la vue sont les arts de la forme et de la couleur, les *arts plastiques*;* les autres, dont la musique est le type, s'adressent à l'oreille. Ces derniers semblent avoir une puissance particulière pour nous émouvoir.

Ainsi, de toute façon, le beau ne sera pas une idée pure : un premier et nécessaire élément de toute chose belle, ce sont des formes et des coulèurs s'adressant aux yeux ou à l'imagination, des sons s'adressant à l'ouïe, en un mot des formes sensibles. Si grande qu'on fasse la part de la vérité dans la beauté, jamais les deux mots ne pourront être synonymes*, ni les deux choses être identifiées ; la vérité abstraite n'a aucune valeur esthétique*; la vérité ne sera belle qu'en revêtant des formes concrètes* et vivantes.

Effets du beau sur la volonté. — On peut maintenant se demander quels sont les effets du beau sur nos trois facultés : sur la *volonté,* l'*intelligence* et la *sensibilité.* Pour la *volonté,* un mot suffit : en présence des belles choses, elle a une tendance à les imiter, à les reproduire ; cette tendance, qui reste à l'état de simple velléité chez le plus grand nombre, donne lieu à la création artistique chez quelques élus.

Effets du beau sur l'intelligence. — L'intelligence a évidemment sa grande part dans la perception du beau; nous portons un jugement, en présence des belles choses, en même temps que nous éprouvons un sentiment. On prétend parfois, mais à tort, que le beau va droit au cœur, le séduit, l'enchaîne, et que l'intelligence n'a pour ainsi dire pas d'avis à émettre. Il n'en est pas ainsi. Il n'y a de beauté véritable et proclamée telle, que celle qui satisfait l'intelligence ; sans cela nous pourrons avoir des émotions vives et charmantes, nous n'aurons pas l'émotion esthétique*, laquelle, même quand elle est le plus vive possible, est essentiellement sereine et raisonnable.

Caractère rationnel* des jugements esthétiques*. — Cela est si vrai, que nos *jugements* esthétiques* ont tous les caractères des jugements rationnels*. Les jeunes gens ne souffrent pas que l'on conteste leur goût, et peu d'hommes entendent sans irritation discuter leurs sentiments esthétiques*. La beauté d'un site ou d'une œuvre qui nous ravit nous paraît aussi évidente qu'un théorème de géométrie. Nous présentons malgré nous, comme catégoriques, nécessaires et incontestables, nos jugements de cet ordre, et celui qui n'est pas de notre avis, nous le plaignons, il nous paraît ridicule ou absurde.

Le proverbe dit, il est vrai, que « tous les goûts sont dans la nature », que « des goûts et des couleurs ils ne faut pas disputer ». Mais c'est précisément ce que nous ne pouvons admettre. Nous croyons instinctivement qu'il y a un bon et un mauvais goût, et que le bon, c'est le nôtre. En vain, on allègue les variations du goût et la divergence des opinions ; nous croyons que dans ces oscillations, les esprits s'écartent ou se rapprochent d'un certain bon goût, et nul ne doute que ce bon goût ne soit le sien propre ; tant il est vrai que notre opinion esthétique* est considérée par nous comme un jugement rationnel et motivé de l'esprit, non comme un pur caprice du cœur.

Effets du beau sur la sensibilité : attrait désintéressé, distinct de l'utilité. — Cela posé, toutefois, on doit avouer que le beau s'adresse surtout à la *sensibilité.* Il est l'objet d'un penchant et d'un attrait *sui generis*, essentiellement *désintéressé ;* nous nous portons vers lui sans aucune arrière-pensée d'utilité personnelle. Nous aimons les belles choses parce qu'elles sont belles, et cela suffit. Quand une chose est belle, nous ne nous demandons pas à quoi elle peut nous servir ; c'est à nos yeux une utilité supérieure, de nous causer cette satisfaction qui n'est comparable à aucune autre. Et quand nous l'éprouvons, nous nous sentons élevés en dignité, rehaussés à nos propres yeux.

Émotion communicative et sereine. — C'est qu'en effet, cette émotion est particulièrement noble, précisément parce qu'elle est tout le contraire des joies égoïstes. Elle est *communicative* par essence* : lorsque nous la ressentons, nous voulons la faire partager à tout le monde ; nous en jouissons d'autant plus que nous la partageons avec quelqu'un.

De plus, elle est parfaitement *sereine* et tranquille, on pourrait presque dire d'autant plus sereine qu'elle est plus vive. — Ici, pourtant se présente une objection : Est-elle sereine, l'émotion qu'on éprouve, par exemple, en face de la mer en furie ? Et pourtant est-il un plus beau spectacle ? — Oui répondrons-nous, si c'est une émotion esthétique*, elle est sereine, et si elle n'a pas le calme dont nous parlons, ce n'est plus une émotion esthétique*.

Pour le marin, actuellement intéressé dans le drame qui va se dénouer, pour l'homme dont la vie dépend de la tempête, la mer est un spectacle formidable, mais horrible plutôt que beau. Chez lui, pas plus que chez la mère du matelot, qui attend son fils sur la plage battue des flots, elle n'éveille aucune émotion esthétique*. La mer furieuse est belle pour celui qui la contemple du rivage, et d'un regard intéressé : A coup sûr il se sent ému à cette vue, mais il garde assez de sang-

froid pour admirer : autrement il serait épouvanté et non ravi.

Passion infinie. — Quand l'amour du beau va jusqu'à la passion, ce qui n'est pas rare, c'est une *passion* qui ne connaît ni la satiété*, ni le dégoût ; plus on l'a goûtée, plus on veut la goûter encore. Elle a un caractère littéralement *infini*.

II. **Deux conditions psychologiques de la beauté, en apparence contradictoires : 1° la nouveauté ; 2° la conformité à nos habitudes.** — Deux conditions psychologiques sont nécessaires, pour que la beauté soit goûtée par nous ; elles semblent contradictoires, mais il n'en est rien, ce sont :

1° La *nouveauté :* « tout beau, tout nouveau ».

2° La *conformité des choses avec nos habitudes d'esprit.* Le beau, pour nous plaire, ne doit pas être trop nouveau pour nous. En musique, par exemple, toutes les fois qu'un genre tout nouveau apparaît, nous ne pouvons d'abord ni le comprendre, ni le goûter : Beethoven*, Berlioz* ont été aussi contestés à l'origine, qu'ils le sont peu aujourd'hui. Pour les modes, il en est de même : une mode n'est appréciée que quand elle est passée dans nos habitudes ; mais alors elle est goûtée exclusivement et celle qui la remplace commence presque toujours par déplaire.

Explication et conciliation : la nouveauté n'est ni nécessaire ni suffisante (Exemple). — Cela s'explique des deux côtés, et ces deux conditions se concilient : ni l'une, ni l'autre n'est nécessaire, ni l'une ni l'autre n'est suffisante.

La *nouveauté* plaît : Pourquoi ? Nous avons vu que notre esprit a besoin de changement, que toute émotion est rendue plus vive par le contraste et par l'imprévu. Par conséquent, lorsqu'une chose est belle, qu'elle a par elle-même tout ce qu'il faut pour plaire, sa nouveauté la fait mieux remarquer, c'est un charme de plus pour l'esprit, qui en reçoit une excitation plus grande. Mais que de choses nouvelles ne sont point trouvées

belles. Il ne nous est jamais venu à l'idée d'admirer comme beau un monstre, même quand nous le voyons pour la première fois. En revanche, la mer, les montagnes, les œuvres des maîtres paraissent toujours plus belles, à mesure qu'on les connaît mieux.

De même la conformité à nos habitudes. (Ex. : la vulgarité).— De même pour la conformité à nos habitudes ; comme nos habitudes constituent pour nous une seconde nature, tout ce qui les choque, nous choque ; ce qui les heurte trop violemment, nous est inintelligible. Aussi une belle chose ne pourra-t-elle être goûtée qu'autant que nous y serons habitués au moins assez pour la comprendre. Ce n'est pas à la première audition qu'on remarque toutes les beautés d'un grand opéra ; il faut pour le bien apprécier l'avoir entendu plusieurs fois. Ce n'est pas non plus à première vue qu'on sent tout le prix d'un beau tableau. Mais la vulgarité, qui, par sa définition même, est très conforme à nos habitudes, est-elle belle pour cela ? Tant s'en faut. Jamais les choses auxquelles nous sommes accoutumés ne nous paraissent belles par cela seul qu'elles nous sont habituelles. Tout au plus viennent-elles à nous choquer moins, si elles sont laides, à être mieux comprises, si elles ont des beautés cachées.

Nous sommes maintenant en mesure de dire ce qu'est le *Beau*. Ce sera l'objet de la prochaine leçon.

XLe LEÇON

DU BEAU (SUITE)

Nature du beau. — Le beau. — Le joli. Le sublime.

Étant donnés les effets du beau, quelle est sa nature?

I. Ce qu'il n'est pas : 1° Le beau n'est pas identique à l'agréable ;

tout ce qui est agréable n'est pas beau; 2° Le beau n'est pas identique à l'utile — Rapport de ces deux notions (Kant*); 3° Le beau n'est pas identique au vrai — Rapport de ces deux notions (Boileau*, Platon*); 4° Le beau n'est pas identique au bien (différences et ressemblances).

II. Ce qu'il est : Diverses formules : le beau est l'intelligible et le parfait revêtu de formes sensibles, c'est-à-dire frappant les sens ou l'imagination et touchant le cœur.

Pourquoi le beau cause à l'homme un ravissement si complet (Bossuet*). — La grâce et ses rapports avec la beauté.

Analyse du beau selon les maîtres de l'esthétique* : grandeur et ordre (Aristote*). — Union du réel et de l'idéal*; d'où : 1° trois éléments sensibles : force, vie, grâce; 2° Trois éléments intelligibles : unité, variété, convenance. — Le beau proprement dit (ex.). — Le joli (ex.); le sublime (ex.).

Nous avons vu quels sont les effets de la beauté sur nos sentiments et sur nos jugements. Remontons maintenant des effets à la cause, et demandons-nous ce que doit être le beau pour produire sur nous de tels effets. Quels en sont les caractères? Quelle en est l'essence?

Procédons par élimination* pour mieux fixer nos idées, et disons d'abord ce que le beau n'est pas.

Le beau n'est identique ni à l'agréable, ni à l'utile, ni au vrai, ni au bien, mais il a des rapports étroits avec eux. Quels sont ces rapports?

I. **1° Le beau n'est pas identique à l'agréable : Tout ce qui est agréable n'est pas beau.** — 1° *Le beau n'est pas identique à l'agréable.* Certainement, le beau plaît entre toutes choses; il nous enchante, nous ravit, mais il n'est pas beau parce qu'il est agréable : il est agréable, parce qu'il est beau. Il s'en faut que tout ce qui est agréable soit beau. En effet, le plaisir esthétique* a des caractères à part, que nous avons décrits; l'agrément esthétique* n'est qu'une espèce dans le genre agréable. Toute émotion des sens qui est localisée, qui intéresse directement l'organisme, qui n'est par conséquent ni désintéressée, ni sereine, n'a rien de commun avec l'émotion esthétique*. Voilà pourquoi l'art manque toujours son but lorsqu'il essaye de flatter la sensibilité basse, d'exciter des sensations inférieures. Cela seul est

beau qui cause un plaisir avouable et hautement avoué; car le beau est la manifestation sensible d'un principe raisonnable, qui est l'âme et l'essence des choses. En d'autres termes, l'émotion esthétique* est un sentiment des plus nobles, et elle perd son caractère si elle tourne à la sensation.

2° Le beau n'est pas identique à l'utile. Rapports de ces deux notions (Kant*). — Qu'est-ce que l'utile? C'est ce qui sert à quelque chose; c'est un moyen pour arriver à une fin désirable en elle-même. Par exemple, un vêtement, une machine à coudre sont utiles : le vêtement pour nous couvrir, la machine pour le confectionner. Or, une chose *n'est jamais belle en tant qu'utile*, le beau est autre chose et commence au delà. Le beau se suffit à lui-même il est une fin dont on se contente, et pour laquelle l'homme fait mille choses dès qu'il cesse d'être pressé par le besoin. Le vêtement peut être beau, mais son utilité serait la même s'il n'était pas beau ; il est beau lorsqu'il a de plus la grâce, l'élégance et la perfection que son genre comporte. Une machine à coudre dépourvue d'ornements sera aussi utile (ou plus) à l'ouvrière qu'une autre machine, véritable objet d'art, tout *enjolivée* de dessins et de dorures. La beauté est donc essentiellement un luxe, c'est un superflu délicieux. Ce que Kant* exprimait en disant : ce qui caractérise la beauté, c'est qu'elle est une finalité* d'un genre à part, « *une finalité* sans fin,* » comme qui dirait, une admirable inutilité. C'est une finalité* s'il en fût, puisque tout, dans une belle œuvre, est arrangement de moyens en vue d'une fin, qui est l'effet d'ensemble; mais, c'est une finalité* qui se suffit, et qui n'est pas un moyen pour une autre fin qu'elle-même. A quoi servent la Vénus de Milo, l'Apollon du Belvédère? Cela est beau, et l'existence en est, à ce seul titre, plus que justifiée à nos yeux.

Souvent les belles choses sont si loin d'être utiles qu'elles vont contre l'utilité, mais elles se font tout pardonner par leur beauté. Tel est le cas, par exemple, pour

les colonnades, qui font merveille dans l'architecture, mais qui ont l'inconvénient d'intercepter la lumière.

3° Le beau n'est pas identique au vrai. — Rapports de ces deux notions (Boileau*, Platon*). — Boileau* a dit : Rien n'est beau que le vrai. Cela veut dire : le beau a pour condition première la vérité ; la vérité dans l'idéal* conçu, c'est-à-dire la conformité de la chose ou de l'œuvre avec les possibilités et les lois naturelles ; et la vérité dans l'exécution, c'est-à-dire dans les moyens d'expression. Mais de ce que le vrai est une condition de la beauté, il ne s'ensuit pas que tout ce qui est vrai soit beau. La vérité abstraite ne serait pas belle, car elle satisferait la raison seule, non l'imagination et le cœur. La *Mécanique céleste* de La Place* est vraie, mais elle n'est pas belle ; ce qui est beau c'est le ciel étoilé. Le squelette humain n'est pas beau par lui-même, ni les formules qui en expliquent les proportions, ce qui est beau, c'est la vie, c'est l'homme. Si bien que le mot de Boileau* se complète par cet autre attribué à Platon* : « Le beau est la splendeur du vrai », c'est-à-dire, est le vrai revêtu de formes puissantes ou brillantes.

4° Le beau n'est pas identique au bien, différences et ressemblances. — Qu'est-ce que le bien ? C'est la conformité d'une action aux ordres de la raison. Le bien est obligatoire ; le beau l'est-il ? Nullement. L'expression même de *beauté obligatoire* serait tout-à-fait vide de sens. Pourtant, ces deux notions du bien et du beau ont entre elles un lien de parenté.

Beau et *bien* sont deux noms pour désigner une même chose, la *perfection*, mais vue sous deux aspects. Le bien, c'est la perfection dans la conduite ; le beau, c'est la perfection dans la forme.

En littérature on agite souvent cette question : Quels sont les rapports de la morale avec l'art, par exemple avec l'art dramatique ? Une œuvre d'art qui tourne au sermon, qui soutient ostensiblement* une thèse de morale, et qui oublie de plaire pour édifier, est presque toujours insupportable et manque son but. Au contraire, la lai-

deur morale peut plaire dans l'art et causer une satisfaction esthétique*. Dans les drames, il y a des personnages qui font horreur, et qui cependant sont un élément d'émotion esthétique*, concourent à la beauté de l'ensemble. Dans le *Paradis perdu*, Satan est superbe, et si on blâme l'opiniâtreté de son esprit rebelle, on admire, malgré soi, la grandeur de son courage et la fermeté qu'il montre dans le malheur.

Le beau et le bien sont donc distincts, et la morale n'est pas identique à l'esthétique*. Mais, une œuvre d'art n'a pas le droit de choquer les mœurs et la conscience ; le plaisir qu'elle cause doit être honnête et généreux. Elle ne serait assurément pas belle, si elle ne donnait aucune satisfaction à notre sens du devoir, à la « raison pratique », comme dit Kant*, si les sentiments nobles et les actions vertueuses n'y avaient aucune place. D'autre part, une bonne action n'est pas belle par cela seul qu'elle est bonne ; la vertu même n'est pas nécessairement belle. Il est bien qu'un fils respecte son père, mais on ne peut dire que cela soit beau. Le bien devient beau seulement quand il revêt des formes sensibles, quand il s'adresse à l'imagination et remue le cœur par la grandeur des sacrifices, par l'imprévu et l'éclat des actions.

II. **Ce qu'il est.** — Peut-être serons-nous maintenant en état de dire ce qu'est la beauté, après avoir dit ce qu'elle n'est pas. Les définitions abondent. Toutes celles qui viennent des grands philosophes, quoique différentes dans l'expression, sont au fond les mêmes. Les uns disent : le beau est la synthèse* du fini et de l'infini, de l'absolu et du relatif. D'autres : le beau est la splendeur du vrai. Toutes ces formules reviennent à celle-ci, qui sera la nôtre : *Le beau est l'intelligible, le parfait, le rationnel revêtu de formes sensibles, c'est-à-dire frappant les sens ou l'imagination et ravissant le cœur.*

Pourquoi le beau cause à l'homme un ravissement si complet (Bossuet*). — L'analyse qui précède nous permet de comprendre pourquoi le beau cause à

l'homme un ravissement complet. Nous avons mille autres causes de jouissance : une vérité géométrique peut nous plaire et même nous passionner ; une sensation du goût ou de l'odorat peut nous être agréable, mais le plaisir esthétique* est bien autre : il réunit pour ainsi dire, il résume à lui seul tout le meilleur de nos émotions. S'il n'est pas le plus élevé des plaisirs, il est assurément le plus complet, parce que tout l'homme y est satisfait. Bossuet* a dit quelque part (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*) : « L'homme est un tout organique » : corps et âme, cœur, esprit et volonté, c'est un seul et même tout. Or ce que le beau a de sensible satisfait nos sens et notre cœur, ce qu'il a de rationnel et de vrai satisfait la raison. Toute notre nature est donc excitée à la fois par la présence du beau. et comme invitée à passer à son plein épanouissement,

La grâce et ses rapports avec la beauté. — Jusqu'ici nous n'avons rien dit encore de la grâce. Elle est pourtant présentée, dans tous les traités d'esthétique*, comme un élément essentiel de la beauté ; et avec raison, car nous sommes toujours satisfaits et charmés là où elle se rencontre, imparfaitement satisfaits là où elle manque.

En quoi consiste donc la grâce et quel est le secret de son charme? Elle consiste essentiellement dans la facilité du mouvement, dans l'abandon, dans la souplesse ; même lorsqu'il s'agit d'une chose immobile et rigide, d'une statue, par exemple, la grâce consiste dans la facilité apparente du mouvement commencé. S'agit-il de musique, la grâce tient encore au mouvement, mais ici, le mouvement est pour ainsi dire en nous-mêmes ; il est communiqué à la pensée par la suite des notes, par la mélodie. Dans une fleur, la grâce tient à la forme et aux proportions de la tige, à la souplesse, au mouvement indiqué par l'ondulation des lignes. La forme de la corolle et surtout les couleurs peuvent aussi contribuer à la grâce, celle-là par l'harmonie des contours, celles-ci par le fondu et le moelleux des teintes.

Pour mieux comprendre ce qu'est la grâce, on peut se demander en quoi consiste le disgracieux. Il provient de la crudité des contrastes en fait de couleur, de la sécheresse et de la rigidité des formes, de la brusquerie des mouvements.

Mais pourquoi le mouvement facile et souple et tout ce qui y ressemble nous plaît-il? C'est que la pensée, l'imagination se promène plus agréablement, plus doucement sur des courbes que sur des formes raides, aux contours anguleux; bercée agréablement dans le premier cas, elle est comme cahotée dans le second. Mais il y a peut-être encore à cela une raison plus profonde.

Chez l'homme, la facilité du mouvement est un signe habituel de certaines qualités morales qui sont précisément celles qui plaisent le plus. La souplesse et l'abandon du mouvement sont des signes de confiance, de sympathie, de bonté, et rien au monde n'a plus que la bonté, la sympathie et la confiance le don de susciter, chez ceux qui sont témoins de leur manifestation, des sentiments analogues. Voilà sans doute pourquoi la grâce est le charme souverain de la personne humaine; une beauté sans grâce ne nous plaît pas autant que la grâce dépourvue de beauté; une beauté trop sévère ne plaît jamais qu'à demi.

Par extension, ce qui, dans tous les genres de beauté, nous plaît le plus, ce n'est pas la beauté elle-même, correcte et froide, c'est ce qui imite en quelque manière cet abandon et ce don de soi-même qu'exprime la grâce dans l'espèce humaine.

Pénétrons maintenant par l'analyse dans les conditions de la beauté à ses divers degrés, nous verrons ensuite comment ces conditions peuvent se combiner diversement pour former le *beau* proprement dit, le *joli* et le *sublime*.

Analyse du Beau selon les maîtres de l'esthétique*. — Grandeur et ordre (Aristote*). — **Union du réel et de l'idéal***. — L'analyse du beau a été faite mille fois

et de manières différentes, mais toutes ces analyses peuvent se ramener à celle d'Aristote*. Il semble, en effet, que ce philosophe ait vu et dit l'essentiel sur le beau. Pour lui, il y a deux grandes conditions de la beauté : la *grandeur* ou *puissance*, d'une part; d'autre part l'*ordre*. D'autres philosophes ont dit en termes, semble-t-il, bien différents, que la beauté est l'union du *réel* et de l'*idéal**. Ces formules, à tout prendre, disent la même chose. En effet, si l'on examine de près les conditions du beau selon Aristote*, on voit que sous le premier terme, *grandeur*, il désigne précisément tout ce qui caractérise la *réalité*, au meilleur sens du mot, et que, sous le second, *ordre*, il désigne tout ce qui constitue l'*idéal**.

Pour nous, continuons de parler le langage que nous avons adopté : nous pouvons dire qu'il y a, d'une part, des *éléments sensibles* de la beauté, c'est ce qu'Aristote* appelle d'un seul mot la *grandeur* et d'autres philosophes le *réel* (savoir : ce qui parle aux sens et au cœur); d'autre part, des *éléments intelligibles* du beau, c'est-à-dire ce qui parle à la raison et satisfait l'esprit : c'est ce qu'Aristote* appelle l'*ordre* et les autres l'*idéal**.

Trois éléments sensibles de la beauté. — 1° Les éléments sensibles de la beauté semblent être au nombre de trois; *force*, *vie* et *grâce*.

Force. — La *force* ou *puissance* varie nécessairement selon les espèces dont il s'agit ou l'objet que l'on considère. Pour les vivants, la force sera la plus grande vigueur que comporte l'espèce, la pleine santé, la richesse et l'ampleur des formes, sans exagération cependant; chez les plantes, ce sera la croissance facile et normale; une grande taille, par exemple, sera un élément essentiel de la beauté du chêne. Dans la musique, la force ou la puissance sera dans la franchise, la plénitude et l'ampleur des sons; ainsi de suite.

Vie. — La *vie* est presque la même chose que la puissance, mais elle comporte en plus le mouvement. Ce sera, chez un animal, la puissance, la vigueur du mouve-

ment, résultant de l'heureux accomplissement de toutes les fonctions. Dans la musique, ce sera la rapidité plus ou moins grande, mais égale et nombrée du mouvement. —Nous avons ici le secret d'une difficulté esthétique* regardée souvent comme embarrassante, à savoir : pourquoi les fleurs de papier ou de métal ne sont jamais belles quelque habileté que l'ouvrier ait mise à copier la nature. C'est que la vie manque précisément là où elle est attendue ; on croit à la vie et on trouve la mort. Plus l'illusion est d'abord complète, plus on est choqué en la découvrant.

Grâce. — La *grâce*, troisième élément sensible de la beauté, est fort voisine des deux autres. Nous avons vu en quoi elle consiste. Un animal pourrait avoir une belle taille, des mouvements rapides et ne pas être gracieux. La grâce tiendra essentiellement à ce luxe du mouvement, qui est toute autre chose que sa vigueur ou sa puissance, qui consiste dans la souplesse et l'aisance des attitudes, dans la facilité et le moelleux de l'action. C'est parce que ces qualités physiques imitent de près ou de loin et semblent exprimer la grâce intérieure et la sympathie, qu'elles appellent notre sympathie et la suscitent.

2° Trois éléments intelligibles. — Les *éléments intelligibles de la beauté* sont : *l'unité, la variété, la convenance*. Elles font ensemble cet *ordre*, dont parle Aristote*, et réunies dans des conditions parfaites, elles forment l'*idéal**, selon l'expression des modernes.

Unité. — L'*unité* est un besoin de l'esprit ; penser, c'est mettre de la liaison, c'est-à-dire de l'unité dans les idées, ainsi que nous l'avons dit dans l'étude de l'intelligence. L'esprit n'est jamais satisfait, s'il ne rencontre pas l'unité : une multiplicité, une diversité éparse, désordonnée, formant un chaos, le choque, le fatigue et lui déplaît. En toute chose belle, quelle qu'elle soit, nous trouvons donc l'unité, sans quoi, l'esprit refuserait de la reconnaître belle. Qu'il s'agisse d'un caractère mis en scène par un auteur dramatique,

d'un monument, d'un tableau, nous voulons qu'il y ait un centre d'intérêt, une unité d'action, quelque chose qui jette la lumière sur le tout et fasse le lien des détails : c'est l'unité. Point de beauté sans cela.

Variété. — Mais l'unité dont il s'agit ici, et qui est une des conditions de la beauté, ne peut pas être l'unité absolue, géométrique, mathématique. Une unité vide, froide et morte, qui ne serait pas susceptible d'être réalisée, c'est-à-dire d'avoir la force, la vie et la grâce, ne serait point belle. Il ne peut donc être question que de l'unité de parties multiples, de l'unité dans la diversité et dans la variété. Telle est l'unité d'un paysage, qui nous offre une multitiplicité d'objets harmonieusement groupés en un ensemble. Parfois, il est vrai, l'effet esthétique* est obtenu avec peu de variété apparente, comme dans une peinture représentant la mer et le ciel seulement, mais, dans ce cas même, que de variété obtenue par la dégradation* des couleurs! Le peintre nous invite à peupler par l'imagination la solitude qu'il nous représente; nous nous promenons en esprit sur la mer, nous avons le sentiment de sa profondeur et de son immensité, nous y voyons des bateaux, des pêcheurs. Le peintre, avec une grande simplicité de moyens, produit une grande variété : c'est le triomphe de l'art.

Convenance. — La *convenance* est autre chose que l'ordre et la variété. C'est bien une espèce d'ordre, mais extrinsèque*, tandis que l'unité et la variété font un ordre intrinsèque*, c'est-à-dire intérieur à l'objet. Un chêne, par exemple, par son tronc élevé, ses branches heureusement groupées, nous offre l'unité dans la variété, c'est-à-dire l'ordre intrinsèque*; mais s'il est placé sur un sol bas, de telle sorte qu'on ne puisse le voir qu'en raccourci, s'il est entouré de plantes d'un tout autre caractère, l'effet esthétique* est manqué; le chêne en effet, n'est pas dans le cadre qui lui convient.

On appelle *convenance* l'ordre que nous offre une chose dans sa relation avec le milieu, l'entourage. Ce que nous venons de dire du chêne s'applique à tous les genres

de beautés, aux beautés littéraires et même aux beaux sentiments : ils manquent leur effet quand la convenance n'y est pas, c'est-à-dire l'à-propos, la juste adaptation au milieu. Par exemple, une sortie oratoire, une explosion d'éloquence véhémente dans une société où l'on cause familièrement, ne saurait produire une émotion esthétique* : elle est déplacée et ne paraît que sotte. De même, les traits d'esprit, les meilleurs jeux de mots, dans une circonstance sérieuse et solennelle, paraîtront une inconvenance grave.

Lorsque ces éléments sont tous réunis, lorsque un objet réel, un animal, une œuvre littéraire, un objet d'art nous offre, d'une part *unité*, *variété* et *convenance*, c'est-à-dire un ordre qui charme l'esprit; d'autre part, des formes expressives présentant aux sens et à l'imagination à la fois *force*, *vie* et *grâce*, alors il y a beauté.

Quand ces éléments divers sont combinés dans la plus juste proportion possible, on a la beauté proprement dite, sinon, on a le joli ou le sublime, selon les cas.

Le Beau proprement dit (Ex.). — Les beaux-arts nous offrent de nombreux exemples de la beauté proprement dite. Ainsi, dans la poésie, Homère*, Sophocle*, Racine*; dans la peinture, Raphaël*; dans la musique, Mozart* nous offrent presque constamment la plus pure beauté. Ils s'élèvent infiniment au-dessus du joli, sans nous donner toutefois le frisson du sublime. La statuaire est, pour ainsi dire, par nécessité de nature, le domaine propre du beau, par opposition au joli, qui jure avec la froide majesté du marbre ou du bronze, et au sublime, qu'excluent plus ou moins l'exactitude des proportions, la sobriété du mouvement, l'harmonie des lignes, toutes conditions auxquelles le sculpteur est astreint.

Le Joli (Ex.). — Lorsque la grandeur et la puissance font un peu défaut, sans qu'il y ait pour cela absence de vie, et surtout de grâce, quand la variété et l'imprévu l'emportent sur l'unité, on a le joli. En d'autres termes,

le joli est le beau même, avec quelque chose de moins grand, soit dans l'idée conçue, soit dans les moyens d'expression. Dans la poésie, la fable, par exemple, dépasse difficilement le joli, parce que la grâce et l'esprit sont ses conditions essentielles et qu'elle n'est pas tenue et n'est presque pas susceptible de s'élever jusqu'à la grandeur; les genres poétiques inférieurs, la chanson, le rondeau, le fabliau, le sonnet, sont le domaine propre du joli. L'épithète de joli convient aux fleurs, surtout aux plus petites et aux plus frêles, aux animaux de petite taille; dans la peinture, aux tableaux de genre, aux scènes flamandes; dans la musique, au menuet, à l'opérette.

Le Sublime (Ex.). — Le sublime se produit quand la proportion est rompue en sens inverse, quand la grandeur et la puissance l'emportent démesurément, quand le mouvement et la vie sont intenses, et que l'ordre manque, non pas absolument, mais sensiblement. L'ordre ne manque jamais absolument, car même dans la mer en fureur tout n'est pas désordre; on sent partout les lois de la nature avec ce qu'elles ont de stable, de constant, d'inflexible; dans sa puissance prodigieuse, la mer est impuissante à dépasser certaines limites; elle produirait l'épouvante et non l'admiration si elle échappait véritablement à tout ordre, si on ne sentait qu'en son déchaînement même elle est soumise à des lois immuables*. Ainsi point de désordre absolu. Mais sauf cette condition nécessaire, un minimum d'ordre, le sublime est surtout caractérisé par la puissance illimitée et par la grandeur; voilà pourquoi il nous cause la plus forte émotion possible; il nous enlève, il nous ravit dans l'infini.

Dans l'art, le sentiment du sublime nous est donné quelquefois au détriment du goût et au moyen d'audaces et d'intempérances extrêmes. Eschyle*, Corneille*, Victor Hugo*, dans la poésie; Michel-Ange*, dans la peinture; Beethoven* dans la musique, font naître fréquemment ce sentiment ineffable. On l'éprouve en présence des pics

inaccessibles, des grandes chutes d'eau, et dans les solitudes glacées des montagnes.

XLIE LEÇON

DES BEAUX-ARTS

Rôle de l'art dans l'éducation.

L'art en général. — La nature et l'art. — La science et l'art. — Les métiers et les arts : artisans et artistes.

Les beaux-arts : divers modes de production volontaire de la beauté, au moyen de signes sensibles. — Deux grandes tendances contraires dans l'art.—Souci dominant de l'intelligible et du rationnel* : L'idéalisme*, ses dangers. — Souci dominant du sensible et du réel : le réalisme*, ses dangers. — L'imitation de la nature est un moyen non une fin ; nécessité d'un idéal*. — Objection : le portrait. — Réponse. — La photographie est-elle un art ? — Cependant l'expression est capitale dans l'art : pourquoi.

Si l'on tentait d'assigner un rang aux beaux-arts, ce devrait être d'après la variété et la richesse des moyens d'expression dont ils disposent pour parler à l'imagination et au cœur. — Remarques préliminaires : Le spectateur ou l'auditeur est toujours de moitié avec l'artiste dans l'effet de l'œuvre d'art. — Son émotion esthétique* est en raison de l'activité qu'il déploie (explication psychologique). — Plus le goût est exercé, plus la sensibilité esthétique* est vive.

Culture du goût. — Classification des beaux-arts :

1° Ceux qui s'adressent à l'ouïe	Musique	vocale.
		chorale.
		instrumentale.
	Poésie (sa supériorité).	
2° Ceux qui s'adressent à la vue.	Sculpture.	
	Architecture.	
	Peinture, etc.	
3° Ceux qui s'adressent aux deux sens à la fois.	Art dramatique. — Chorégraphie. (La danse est-elle un art ? L'éloquence est-elle un art ?)	
	Art oratoire.	

Puissance éducative de l'art. — Opinion de Platon, des Stoïciens, des modernes.

L'art en général. — La racine grecque du mot *art*

signifie ordonner, arranger. Aussi, au sens le plus général, l'art est-il toujours un arrangement de moyens en vue d'une fin, de parties en vue d'un tout.

On oppose l'art tantôt à la nature, tantôt à la science, tantôt au métier; en marquant successivement les différences qui existent entre l'art et ce qui s'oppose à lui, nous comprendrons en quoi il consiste.

La nature et l'art. — Opposer *l'art* à la *nature*, c'est opposer un arrangement *intentionnel, volontaire*, œuvre de l'homme, à un arrangement *nécessaire*, œuvre des forces *aveugles*, ou prétendues telles, de la nature. Au fond, la nature est un artiste incomparable, l'homme n'a ni sa puissance, ni sa souplesse, ni sa régularité absolue; nous la voyons partout pénétrée d'ordre, d'harmonie, de finalité. Mais elle arrive à ses fins d'une manière immuable* et nécessaire. En même temps que la facilité et la constance avec lesquelles elle opère nous comblent d'admiration, elle font contraste avec la patience réfléchie, l'effort laborieux que l'homme déploie en ses œuvres, œuvres moins grandes, il est vrai, mais qui ont le prix que leur donne le travail volontaire et libre.

La science et l'art. — Opposer *l'art* à *la science*, c'est opposer *la pratique* à la *théorie*. La science consiste à savoir pour savoir, sans souci aucun des applications que l'on pourra faire de ses connaissances; l'art consiste à se servir de ce qu'on sait pour produire ce qu'on veut. — On se demande parfois si certaines sciences, la logique, par exemple, ne mériteraient pas aussi bien le nom d'arts; cette question se pose pour toutes les sciences qui, d'un côté, ont une partie purement théorique, et, de l'autre, visent aux applications. Tout dépend du point de vue où l'on se place : c'est la qualification de science qui convient lorsque l'on considère les études en question comme source de connaissances pures; c'est celle d'art qu'on doit employer lorsqu'on en considère plutôt l'utilité pratique.

Les métiers et les arts. Artisans et artistes. — Enfin

l'art s'oppose au *métier* comme le beau à l'utile. Dans les diverses industries, on dispose toujours certains moyens en vue de fins déterminées, mais cette fin, qui est l'œuvre achevée, n'est elle-même qu'un moyen pour une autre fin. On vient de fabriquer une brouette ; pour cela, il a fallu travailler le bois et le fer, donner à différentes pièces des dimensions telles qu'elles pussent s'ajuster ensemble, voilà bien un tout résultant de l'arrangement de parties diverses. Mais la brouette elle-même est un instrument ; on va l'employer à charrier des matériaux, c'est-à-dire l'utiliser à son tour comme *moyen*. La plupart des occupations manuelles de l'homme sont dirigées en vue de fins semblables à celle-là ; c'est à ces occupations qu'on donne le nom de *métiers* ou *industries*. L'art ne commence que lorsqu'on vise à une fin qui ne soit pas un moyen pour une autre fin, mais qui se suffise à elle-même. *L'art pour l'art*, voilà la devise des artistes ; tandis que les artisans qui font preuve de talent peuvent dire tout au plus : *l'art au service de l'utile.*

Il est d'ailleurs impossible de marquer exactement la limite entre les industries et les beaux-arts ; la transition est insensible. Une habitation nouvelle a été élevée ; le maçon, le charpentier, le serrurier, ont pratiqué chacun son métier, mais l'architecte qui les a guidés a pu faire la part de l'art, et appeler en collaboration des artistes. Il a fallu établir l'intérieur de la maison, c'est pourquoi on a recouvert les murs et le plafond d'une couche de plâtre, et étendu sur le plancher un chaud tapis ; mais que le peintre ait décoré les murs, que le plâtrier ait fait des moulures au plafond, que le tapissier ait fourni des tapis aux belles couleurs, aux riches dessins, et voilà l'art introduit à la suite de l'utile. Quelque modestes que soient les décorations, avec elles commence l'art.

Les beaux-arts. — Les *beaux-arts* sont les divers modes de production volontaire de la beauté, et, par suite, des émotions esthétiques* qu'elle excite en nous, au [illegible] signes sensibles. On est *artiste*, on fait de

l'art proprement dit, quand on se préoccupe uniquement de produire la beauté, pour la goûter et la faire goûter aux autres, en combinant volontairement et de diverses façons, des signes sensibles.

Deux grandes tendances contraires dans l'art : Réalisme* et Idéalisme*. — Un grand fait domine l'histoire des beaux-arts : la coexistence, et souvent la lutte de deux tendances contraires, le *réalisme** et l'*idéalisme**. — Le beau, nous l'avons dit, est l'union de *l'intelligible* et du *rationnel**, avec le *sensible* et le *réel;* ou, plus brièvement, l'union de *l'idéal* et du *réel.* Chez certains artistes, c'est le souci de l'intelligible et du rationnel* qui prédomine, chez d'autres, c'est le souci du sensible et du réel. Les premiers sont appelés *idéalistes**, les seconds *réalistes**. (Ces mots : idéalisme* et réalisme* ont plusieurs autres sens en philosophie, mais ici nous ne les considérons que dans leur signification esthétique*.)

L'Idéalisme* : souci prédominant de l'intelligible et du rationnel*. — Ses dangers. — *L'idéalisme** a des avantages tels, qu'*à priori* on est tenté de dire qu'il est la seule tendance vraiment digne de l'artiste. Cependant il a ses dangers, et d'avance nous les connaissons. Le souci de la vérité, de la raison, de tout ce qui satisfait ou élève l'esprit, est assurément fort noble et il n'y a pas de grand art sans cela; mais cette préoccupation n'est pas suffisante, la vérité toute pure n'est pas belle et une œuvre abstraite ne sera jamais une œuvre d'art. Aussi les écoles qui sont idéalistes* avec passion, avec parti pris, risquent-elles de nous laisser un peu froids et de vieillir vite. Il faut absolument que l'œuvre d'art secoue notre imagination et émeuve notre sensibilité, et pour cela qu'elle revête des formes vivantes et réelles; il faut qu'elle repose sur le sol de la réalité, sauf à s'élever, sur ces fondements, aussi haut que pourra la porter le génie de l'artiste.

Le réalisme* : souci dominant du réel et du sensible. — Ses dangers. — Nous venons de faire presque

l'apologie du *réalisme** : disons vite que lui aussi a ses dangers, et non moins grands. Le plus grand, est de présenter comme *fin* ce qui n'est qu'un *moyen*, de prendre les signes sensibles pour la beauté elle-même. Un tableau n'est pas beau sans couleur ; si pures que soient les lignes, si grande et si vraie que soit la composition, il ne sera un chef-d'œuvre de la peinture, qu'à la condition de nous offrir en même temps une grande richesse de coloris. Mais ce dernier élément de la beauté du tableau ne vaut point ici par lui seul, il n'est qu'un *moyen d'expression* au service de la conception artistique; et si l'artiste s'avise de prendre comme *but* unique les effets de couleur, s'il prétend faire naître l'émotion esthétique* avec la seule satisfaction visuelle que nous procure son œuvre, il se trompe grossièrement et fait déchoir son art.

L'imitation de la nature est un moyen, non une fin; nécessité d'un idéal*. — Le portrait. — La photographie est-elle un art? — Quand le réalisme* est tout à fait conséquent avec lui-même (et il l'est volontiers), il fait, pour ainsi dire, sa propre critique par ses œuvres. Dans son désir d'agir sur les sens, de frapper l'imagination, de se tenir très près de la réalité et d'en donner la vive impression, il descend tout à fait au niveau de cette réalité, et se réduit à l'*imitation servile* de la nature. Or, l'imitation de la nature joue, il est vrai, un très grand rôle dans l'art, mais il est inadmissible que l'art la prenne pour unique fin. Nous ne devons emprunter à la nature que les moyens d'expression qui nous sont nécessaires pour rendre sensible l'idéal* que nous avons conçu : cet idéal* doit être l'œuvre de notre imagination et de notre raison, et vraiment *nôtre;* autrement, nous ne serions point artistes. D'ailleurs, si belles que soient généralement les œuvres de la nature, tout n'y est pas beau ni digne d'être reproduit. Que de choses sont dans la nature, qu'il nous serait désagréable de voir reproduites par l'art! Et puisque nous ne pouvons tout imiter, puisque nous devons intervenir et faire un choix, com-

ment prétendre que l'imitation pure et simple soit le but suprême?

Ce n'est pas tout; les choses même les plus dignes d'être reproduites, ne font pas, imitées, des œuvres d'art, si on ne se propose que la reproduction servile de la réalité. Ainsi, la reproduction de la figure humaine, dans le portrait, peut donner lieu à des œuvres artistiques d'un grand prix, mais à la condition qu'elle nous offre autre chose que des lignes exactement reproduites; il faut que nous y voyions une inspiration, une idée que l'expression de la figure nous révèle. Jamais personne n'aura la pensée d'appeler œuvre d'art un portrait, si ressemblant qu'il soit, obtenu par la photographie; ne le ferait-on pas cependant, si l'on croyait que l'imitation de la nature est la fin même de l'art? Donc, l'artiste fait plus et fait toute autre chose qu'imiter. Avec l'objet qu'il a sous ses yeux, il peint en quelque sorte l'émotion qu'il en a reçue, l'idée à travers laquelle il l'a contemplé; et c'est avec quoi nous sommes en sympathie quand nous admirons son œuvre. Dans un portrait de Rembrandt*, par exemple, nous voyons l'âme de Rembrandt* avec celle de la personne qu'il a représentée.

Cependant l'expression est capitale dans l'art : pourquoi? — Cependant, l'expression est capitale dans l'art; s'il faut un idéal à l'artiste, avec un idéal seulement, il ne serait qu'un rêveur, un penseur, si l'on veut, profond philosophe peut-être, mais non un artiste. N'avons-nous pas tous, plus ou moins, des velléités artistiques? Ne nous est-il pas arrivé maintes fois de sentir en nous une émotion infinie en présence des belles choses, de concevoir un idéal à notre tour, d'être, pendant une seconde, arrachés à notre milieu, et puis de retomber désappointés, dans la froide réalité, incapables de rendre ce que nous éprouvions? Qui n'a pas souffert, à certains moments, de se sentir sans force et sans puissance pour donner la vie à l'idéal* qu'il entrevoyait? C'est donc *l'expression du beau* plutôt que la *conception du beau* qui constitue l'œuvre d'art, et la faculté d'expri-

mer le beau plutôt que celle de le concevoir qui fait l'artiste de génie. L'artiste crée, enfante; il multiplie nos jouissances à raison de la puissance et de la richesse des moyens d'expression qu'il sait trouver. Ce que nous admirons dans son œuvre, c'est la supériorité dont il fait preuve en écrivant ce que nous étions incapables d'écrire, en donnant à une belle statue l'expression que nous avions rêvée et que lui seul pouvait rendre sensible. Quand nous sommes en face d'une œuvre d'art, il nous arrive quelquefois, surtout si l'artiste n'a pas encore sa réputation faite, d'en chercher les défauts pour la critiquer, et le plaisir que nous prenons à ce rôle facile de redresseur des fautes d'autrui, nous fait oublier parfois que nous nous attaquons injustement à plus fort que nous.

Selon quel principe on pourrait classer les beaux-arts. — Remarques préliminaires. — Le spectateur ou l'auditeur est toujours de moitié avec l'artiste dans l'effet de l'œuvre d'art. — Son émotion esthétique* est en raison de l'activité qu'il déploie. — Si l'on tentait d'assigner un rang à chacun des beaux-arts, chose délicate et difficile à faire, ce ne pourrait être que d'après la variété et la richesse des moyens d'expression dont ils disposent. Mais avant de l'essayer, il importe de faire quelques remarques propres à nous rendre modestes dans nos jugements sur ces matières.

La première est que le spectateur ou l'auditeur est toujours de moitié avec l'artiste dans l'effet produit par l'œuvre d'art. Quand il porte un jugement sur une œuvre, c'est toujours d'après l'émotion qu'elle lui a fait éprouver, or cette émotion dépend en grande partie de lui-même, de son degré de culture intellectuelle, de son état présent, de son goût plus ou moins pur. Son jugement est donc loin d'avoir une valeur absolue, et bien souvent il ne doit s'en prendre qu'à lui-même de ne pas goûter une œuvre d'art.

En second lieu, d'après une des lois de la sensibilité (lois que nous avons énoncées en temps et lieu) le

plaisir, en général, le plaisir esthétique* comme tout autre, est en raison de l'activité que l'on déploie. Si nous sommes *passifs* en face d'un chef-d'œuvre, si nous écoutons distraits une symphonie, si nous ne jetons qu'un regard rapide et vague sur le tableau qu'on nous présente, notre émotion est presque nulle et très mal définie ; et voilà sur quoi nous jugerions le travail de l'artiste! Ce n'est qu'en entrant, pour ainsi dire, en collaboration avec lui, ce n'est qu'en cherchant attentivement à pénétrer dans sa pensée, que nous comprendrons la beauté de son œuvre, si beauté il y a. S'agit-il d'une œuvre musicale? Ce n'est pas à la première audition que les gens incultes peuvent l'apprécier; ils ne connaissent pas assez la musique pour entrer du premier coup dans la conception de l'artiste, en distinguer les diverses parties et comprendre leur liaison; ils ne peuvent suivre la marche et le développement du morceau, et ils restent passifs, déconcertés. Mais à la seconde, à la troisième audition ils comprennent, ils entrent en sympathie avec l'artiste, ils composent, pour ainsi dire, et produisent avec lui. Il en est de même pour tous les arts.

Plus le goût est exercé, plus la sensibilité esthétique* est vive. — La conclusion qui s'offre naturellement à nous est celle-ci: Puisqu'il est impossible d'être bon juge des œuvres d'art si l'on a des arts une connaissance insuffisante, puisque le défaut de culture nous prive en grande partie des jouissances artistiques, si vives et si pures, il faut faire, dans l'éducation, une large part à l'enseignement des arts.

Culture du goût. — Il y a, en effet, une éducation méthodique et progressive du goût, elle se fait par l'étude d'un art déterminé, ou de plusieurs. A défaut de cette éducation, l'habitude de voir et de juger les belles choses forme déjà le goût et l'épure. Dans toutes les écoles, on recevra désormais l'enseignement du dessin et l'enseignement du chant. La classe même sera autant que possible décorée avec goût, munie de beaux modèles, ornée

de reproductions des purs chefs-d'œuvre, afin que l'enfant n'ait que belles choses et de nobles images sous les yeux. Le maître peut, en outre, faire participer ses élèves à la lecture des chefs-d'œuvre littéraires qui ne sont pas tous au-dessus de la portée des enfants. Il consacrera quelques excursions à leur faire visiter les monuments, les ruines, les débris d'art ancien, s'il en est dans son voisinage. Par là il préparera quelques-uns d'entre eux à recevoir une éducation artistique plus complète, et fournira à tous des notions suffisantes pour qu'ils puissent comprendre les belles choses et en jouir, pour qu'ils en aient du moins l'amour et le respect.

En fait d'art, comme en toute autre matière, le meilleur juge et le plus indulgent est celui qui sait le plus. Il n'a pas l'esprit étroit, il peut tout comprendre, il entre en sympathie avec toutes les pensées élevées, avec les conceptions les plus diverses, ce qui augmente infiniment le nombre de ses jouissances. A mesure qu'on a vu plus de chefs-d'œuvre, on goûte mieux la beauté sous toutes ses formes. C'est le très beau qui nous fait comprendre le beau, qui nous le fait découvrir partout où il est, et nous apprend à en recueillir avidement les moindres fragments, les rayons épars.

Classification des beaux-arts. — Nous ne pouvons qu'indiquer ici, presque sans commentaires, une classification possible des arts. On pourrait, selon nous, les diviser en trois groupes :

I. — Ceux qui s'adressent a l'ouïe.

1° *Musique.*
- Vocale.
- Chorale (c'est celle qui peut-être fait naître en nous l'émotion esthétique* la plus forte et la plus profonde.
- Instrumentale.

2° *Poésie*, l'art par excellence. Elle est une musique et une peinture à la fois. Elle dispose du temps, de tous les genres d'intérêt dramatique. Elle est plus universellement comprise que la musique. L'émotion qu'elle fait naître en nous est plus précise. (En revanche le vague, le caractère infini de l'émotion musicale est peut-être un charme plus profond).

II. — Ceux qui s'adressent a la vue.

1° *Sculpture.*
2° *Architecture.*
3° *Peinture.* Cet art a à sa disposition des moyens d'expression plus variés, grâce aux ressources de la perspective, aux miracles de la couleur, etc.

III. — Ceux qui s'adressent aux deux sens a la fois. { *Art dramatique. Art oratoire. Chorégraphie.*

L'éloquence est-elle un art? — L'éloquence et la danse sont rapprochées ici d'une façon singulière, mais qui n'est pourtant pas púrement accidentelle. De l'une et de l'autre on peut se demander si elles sont des arts véritables.

L'éloquence à coup sûr produit le sentiment du beau; mais ce n'est pas là son but unique ni même principal. Elle vise à d'autres fins : persuader des juges, faire passer une loi daus une assemblée législative, décider le vote d'une assemblée politique. Si donc il y a de l'art dans un discours (et il peut y en avoir infiniment), l'art n'y tient pas la première place; on en jouit d'autant plus qu'il se montre moins. L'éloquence la plus forte n'est pas celle des beaux diseurs, tant s'en faut. Les plus grands effets que produise l'orateur sont ceux qu'il produit sans les chercher. La formule *l'art pour l'art* ne saurait donc convenir à l'éloquence, laquelle dès-lors n'est point un art proprement dit.

La danse est-elle un art? — La danse est presque inséparable de la musique, sans laquelle elle perd tout intérêt : à ce titre déjà, elle n'est point un art indépendant. De plus, elle a le défaut grave d'offrir en spectacle la personne humaine, qui devient ainsi un *moyen* pour le plaisir d'autres personnes, contrairement à sa dignité. La danse plaît, il est vrai, parce qu'elle est le triomphe de la grâce physique et comme une musique des mouvements. Mais il y a toujours quelque chose d'un peu choquant à ce que la grâce du corps humain soit étalée aux regards intentionnellement. Pour cette raison, quelque

chose de la dignité de l'art manquera toujours à la danse, même à la chorégraphie*.

Puissance éducative de l'art. — L'art est essentiellement ordre, arrangement, harmonie : on conçoit donc aisément qu'il puisse être un instrument admirable d'éducation. Les anciens ne séparaient pour ainsi dire pas le beau et le bien. Pour les stoïciens*, c'était à la lettre, une seule et même chose, et ils n'hésitaient pas à dire que le sage est beau; une vie vertueuse est, en effet, ce qu'il peut y avoir de plus beau, puisque c'est l'ordre dans les actions libres, l'harmonie et la grâce dans la conduite morale. Platon* éconduit il est vrai les poètes hors de sa république, les accusant de corrompre les mœurs par leurs molles fictions; mais il veut qu'on enseigne aux enfants la musique au sens le plus large du mot, c'est-à-dire toutes les belles connaissances, tous les arts auxquels présidaient les neuf Muses.

Il ne peut être question de faire de tous les enfants des artistes : cela n'est ni possible ni désirable. Mais la culture qu'on leur donne serait singulièrement incomplète si elle ne les initiait aucunement aux délicatesses de l'art. Quoique la pureté du goût n'entraîne pas nécessairement celle des mœurs et du caractère, il n'est pas douteux qu'elle n'y achemine. Habitué à voir le beau, c'est-à-dire l'ordre, la mesure, la proportion, la grâce, la convenance, il est difficile qu'on se complaise dans la laideur morale, qui est tout le contraire de ces choses. Les vices choquent souvent le bon goût autant que la raison.

Mais ce sujet de la vertu éducative de l'art est inépuisable. On le trouvera traité avec plus de développements dans les écrits spéciaux, surtout dans l'article Art du *Dictionnaire de pédagogie*, dû à la plume de M. Ravaisson*.

XLII[e] LEÇON

Des signes et du langage. — L'écriture.

L'expression des faits psychologiques. — Les signes en général. — Les signes proprement dits. — Le langage. — Divers genres de langage. — La parole. — Langage émotionnel et langage rationnel * (Max-Müller *).
Comment les signes sont produits : signes artificiels, signes naturels. — Des jeux de physionomie et de l'expression des émotions selon Darwin * et Gratiolet *. —La physionomie moins trompeuse que la parole : pourquoi.
Comment les signes sont interprétés : signes oculaires, signes auriculaires. — Association des idées. — Interprétation instinctive. — Il n'y a pas une faculté spéciale du langage.
L'écriture. — Écritures idéographiques *. — Écritures phonétiques * : 1° syllabiques; 2° alphabétiques. — Leur valeur relative; services qu'elles rendent.

L'expression des faits psychologiques. — Nous avons achevé l'étude des opérations intellectuelles, voyons maintenant comment l'homme *exprime* ses pensées, ou plus généralement comment il exprime au dehors les phénomènes psychologiques qui se passent dans sa conscience : c'est la question des signes et du langage.

Les signes en général. — On appelle *signe* en général, et au sens le plus large du mot, *un phénomène sensible propre à en exprimer un autre qui ne tombe pas sous les sens;* autrement dit, un phénomène qui se voit ou s'entend, tellement lié à un autre qu'il nous en donne l'idée, alors que les sens n'en sont pas directement frappés. Par exemple, la fumée est signe du feu : quand on la voit de loin, on pense au feu qu'on ne voit pas et qu'elle révèle. La forme, la couleur des nuages sur la montagne ou sur la mer sont signes de la tempête prochaine.

Les signes proprement dits. — Au sens étroit et proprement philosophique, on appelle *signes* des phéno-

mènes sensibles produits par un être vivant, et de nature à faire entendre à d'autres êtres vivants ce qu'éprouvent ceux qui les produisent. Le rire, les larmes, le sourire, les gestes sont des signes proprement dits.

Le langage. — On appelle *langage*, un système de signes propres à exprimer et à traduire les phénomènes psychologiques.

Divers genres de langage. La parole. — Il y a donc divers genres de langage; la parole en est le type le plus élevé. Les animaux muets, comme les anciens les appelaient si énergiquement, ont un langage: ils expriment leurs désirs, leurs passions, et non seulement ils se comprennent entre eux, mais ils se font comprendre de l'homme et ne sont nullement incapables d'interpréter certains signes que l'homme fait en leur présence ou à leur intention.

Langage émotionnel. — M. Max Müller* propose d'appeler *langage d'émotion* tout cet ensemble de signes dont se servent les animaux, et l'homme même, pour traduire ce qu'ils éprouvent dans le moment même où ils l'éprouvent. Il s'agit seulement de savoir si les animaux ne dépassent pas ce langage d'émotion, et n'ont pas des moyens de s'entretenir d'autre chose, que de leurs désirs et de leurs jouissances ou souffrances actuelles. Les insectes, par le mouvement et le contact de leurs antennes, semblent communiquer entre eux d'une façon relativement désintéressée, froide, et qui imite plus ou moins le langage proprement dit. Les fourmis ne savent-elles pas se concerter pour une action commune?

Cette question du langage des animaux restera longtemps pendante; elle paraît insoluble, vu l'impossibilité où nous sommes d'entrer dans la conscience de ces êtres et de savoir ce qui s'y passe.

Langage rationnel. — Quoiqu'il en soit, le langage humain, *le langage rationnel**, comme l'appelle M. M. Müller* a des caractères propres, *sui generis;* il est

essentiellement *abstrait* et *général*. Nous y reviendrons à propos de la parole.

Comment les signes sont produits. — Considérons seulement ici les signes en général et voyons 1° *comment on les produit;* 2° *comment on les interprète.*

Signes artificiels. — Les signes se divisent, quant à leur mode de production, en *signes artificiels* ou de convention et *signes naturels* ou instinctifs.

Eliminons d'abord les premiers, qui sont propres à l'homme seul, parce que l'homme seul fait des conventions. De ce genre sont tous les systèmes de signaux : signaux télégraphiques, signaux des chemins de fer, signaux maritimes... Ce sont des signes imaginés et combinés avec réflexion, par conséquent des *signes artificiels.*

Signes naturels. — Les *signes naturels* sont les jeux de physionomie, les gestes, le rire et le sourire, les larmes, ainsi de suite. Tous ces signes sont produits, à l'origine du moins, par instinct, sans réflexion et même quelquefois contre toute intention, comme on le voit dans la rougeur et la pâleur. Ce sont des *actions réflexes**, ou mieux des systèmes plus ou moins compliqués d'actions réflexes*. Le mécanisme de quelques-unes a été bien décrit : Claude Bernard* a fait une conférence restée célèbre sur les phénomènes de rougeur et de pâleur considérés comme signes.

Le cœur est la véritable cause, par ses mouvements plus ou moins précipités, de la rougeur ou de la pâleur; il n'y contribue pas seul, mais avec tout le système des nerfs vaso-moteurs, chargés de dilater et de comprimer les vaisseaux. Le cœur est complètement soustrait à l'action de la volonté, il est régi par un système nerveux qui lui est propre; voici donc, d'après Claude Bernard*, ce qui se passe :

Une personne est calme et dans une situation normale, quelque chose de très imprévu se produit : immédiatement la secousse cérébrale qu'elle en reçoit se communique, en dépit de la volonté, au système nerveux qui

régit le cœur, puis au système vaso-moteur. La surprise arrête un moment la circulation, *la pâleur* a lieu. Quand le phénomène est violent, ou fréquemment répété, ou permanent, la pâleur dure, et s'accompagne d'autres désordres : la sécrétion de la bile est dérangée, de grands troubles peuvent se produire dans la digestion. Mais si la cause du trouble et de la surprise est fugitive, et que, réflexion faite, elle se trouve agréable, par exemple s'il s'agit d'un compliment auquel on ne s'attendait pas, un commencement de pâleur peut se produire, mais si fugitif qu'il est à peine visible, et le cœur tout aussitôt est comme aiguillonné : le sang circulant plus vite, afflue au visage et produit *la rougeur*.

Dans tous les cas, il en est de même, les signes naturels paraissent être toujours des systèmes d'actions réflexes*.

Des jeux de physionomie et de l'expression des émotions, selon Darwin* et Gratiolet*. — Gratiolet* en France et Darwin* en Angleterre ont écrit sur l'expression des émotions en général et sur les jeux de la physionomie. Ils sont d'accord sur les principes, mais Darwin*, plus riche en détails, fait porter sa théorie sur un grand nombre d'espèces animales.

Pour lui, la contraction des muscles qui cause les jeux de physionomie résulte toujours de mouvements habituels, que fait d'ordinaire le sujet au moment d'accomplir les *actes véritables* qui correspondent à ses sentiments.

Quand des chiens veulent se battre, ils montrent les dents du côté où ils craignent une agression, ils relèvent la tête. Ils esquissent en quelque sorte les mouvements d'attaque ou de défense. En même temps leur corps entier exécute des mouvements inconscients, mais qui ont la même fin : ainsi le hérissement du poil aurait pour but selon Darwin*, de les faire paraître plus terribles. Or à l'origine les hommes se battaient à la manière des animaux : ils ont gardé des rudes mœurs des âges préhistoriques* l'habitude de traduire la me-

nace, la colère, la haine, le mépris par des mouvements des lèvres et des dents, — la défiance par des regards obliques, etc.

Quand les animaux donnent des marques de sympathie, de confiance les uns envers les autres, quand l'homme sourit, c'est, selon Darwin*, une explication toute négative qui en rend compte : Il y a, dit-il, *détente absolue de tout le système musculaire offensif*, et c'est ce fait qui, associé par l'habitude avec des impressions de confiance et de paix, fait le charme du sourire comme des attitudes confiantes et abandonnées. — Ici l'explication paraît insuffisante, il semble que le sourire ne soit pas un signe aussi purement négatif.

La physionomie moins trompeuse que la parole : pourquoi. — De cette théorie nous pouvons au moins retenir l'explication d'un fait certain : La physionomie est moins trompeuse que la parole et, dans notre physionomie, ce qui est le moins trompeur, ce sont les mouvements les plus instinctifs, les plus soustraits à la volonté. Les larmes trompent fort peu : on a peu d'exemples de personnes pleurant à volonté ; seulement les larmes peuvent être interprétées de bien des manières et exprimer bien des sentiments différents ; elles peuvent donc être aussi une source d'erreurs pour celui qui les considère comme signes.

Nos regards, nos traits, nos mouvements habituels et nos attitudes ordinaires, sont l'expression immédiate de notre nature. Les phénomènes inconscients, les sentiments de tout genre dont on ne se rend pas compte et qui font notre caractère, notre véritable humeur, se traduisent dans nos gestes involontaires et notre physionomie, tandis que la parole, soumise à notre volonté, exprime en quelque sorte les pensées de la surface, les réflexions et les volitions* froides. Une personne peut mentir en parlant ou en écrivant, mais son visage ne ment pas aussi facilement. Au moment où elle parle, ce qu'elle dit peut être démenti par sa rougeur, par sa pâleur, par son impuissance à regarder en face. La phy-

sionomie des enfants, leur attitude nous en apprennent beaucoup plus sur eux que leurs paroles.

Au reste, il n'y a pas toujours conflit entre les deux genres d'expression ; ordinairement les gestes, les attitudes, l'accent de la voix forment comme l'accompagnement de notre parole et achèvent de donner le ton à tout ce que nous disons. Les personnes qui exercent le plus d'influence sur les autres par la parole ne sont pas celles qui observent le mieux les règles de la grammaire ou de la rhétorique, ce sont celles qui joignent à la parole tout un ensemble d'attitudes personnelles propres à séduire, à toucher, à convaincre, à entraîner leurs auditeurs.

Comment les signes sont interprétés : signes oculaires*, signes auriculaires*. — Chez l'homme, les signes s'adressent seulement à deux sens, à l'ouïe et à la vue ; aussi les distingue-t-on en signes *auriculaires** et signes *oculaires**.

Association des idées. — Le signe n'est compris et n'est un signe que grâce à l'association des idées. Cette association est aussi vieille que notre expérience, quand c'est une association naturelle, c'est-à-dire s'il s'agit de signes naturels. C'est, au contraire, une association artificielle quand il s'agit de signes convenus.

Interprétation instinctive. — Mais n'y a-t-il pas une interprétation instinctive ? N'est-ce pas par un instinct tout primitif que l'enfant pleure, lorsqu'il entend une grosse voix, ou voit approcher une personne toute vêtue de noir ? Jouffroy* le pense, il admet une faculté spéciale d'interprétation du langage, un instinct *sui generis.*

Il n'y a pas de faculté spéciale du langage. — Si l'enfant comprend réellement de tels signes avant toute expérience, c'est par instinct, en effet ; il a peur instinctivement, il crie. Il n'y a pas encore là une véritable intelligence des signes. Mais il lui faut peu de temps pour arriver à *comprendre* réellement la menace, ou le sourire de sa mère ; or il ne les comprend que parce qu'il a déjà sa petite expérience et qu'il a associé cer-

taines émotions individuelles à certains signes visuels ou auriculaires*. C'est donc bien une inférence*, une attente d'après son expérience passée, une induction*.

L'écriture. — L'écriture a été définie : un système *de signes de signes*. En effet, notre écriture représente par des signes les sons, qui sont déjà pour nous des signes ; les mots écrits ne sont pas des signes directs, mais les signes des mots prononcés. Mais les écritures quelquefois aussi expriment directement la chose signifiée ; dans ce cas, ce sont des signes du premier degré et non du second. En un mot, il y a, à côté des écritures *phonétiques**, des écritures *idéographiques**.

Écritures idéographiques*. — Les écritures idéographiques* sont celles qui représentent et dessinent pour ainsi dire directement la pensée, l'idée ; les rébus peuvent nous donner une idée de ces sortes d'écritures. L'écriture égyptienne antique, qui a donné plus tard les hiéroglyphes*, était d'abord purement idéographique*.

Dans ces écritures, selon les cas, le même signe exprime l'objet même ou l'usage qu'on en fait. Veut-on, par exemple, parler d'une épée, on en dessine une, et deux épées diversement croisées, indiqueront la guerre, la victoire ou la défaite. De même un bateau, après avoir d'abord éveillé simplement l'idée de bateau, pourra indiquer un naufrage ou la navigation. Mais ces écritures, toutes grossières et incapables de représenter nettement les idées abstraites, se sont changées de bonne heure en écritures phonétiques*. Ainsi, les Égyptiens désignaient, à l'origine, le soleil en dessinant sa forme, en traçant un rond ; mais comme dans leur langue le soleil se nommait *rhâ*, celui qui traçait le rond et ceux qui le regardaient prononçaient *rhâ :* bientôt donc ce signe n'a plus exprimé que le son *rhâ*, et il est dès lors entré comme tel dans tous les mots où se trouvait cette syllabe. — Ainsi s'est opéré le passage de l'écriture idéographique* à l'écriture phonétique*.

Écritures Phonétiques*. — Les écritures phonétiques* sont de beaucoup les plus nombreuses. Elles ne dé-

signent plus directement les idées et les choses, mais les sons, et se divisent en deux catégories : 1° les écritures syllabiques ; 2° les écritures alphabétiques.

1° **Syllabiques.** — Les écritures syllabiques sont celles dans lesquelles un signe unique représente une syllabe entière, un son complet. Telle est, dit-on, l'écriture japonaise.

2° **Alphabétiques.** — Les écritures alphabétiques ont autant de signes visibles (de lettres) qu'il y a de sons distincts, ou mieux, de fractions de sons dans les mots.

Leur valeur relative. — Celles-ci sont infiniment plus parfaites que les précédentes ; elles ont plus de souplesse et rendent mieux toutes les nuances des sons : elles sont plus analytiques*.

Services qu'elles rendent. — Les écritures, quelles qu'elles soient, fixent la parole, la conservent, en facilitent la transmission. Nous verrons quels immenses services la parole rend à la pensée : les services que rend l'écriture à la parole, elle les rend donc indirectement à la pensée. Aussi tout progrès dans les écritures, tout perfectionnement, surtout s'il accroît la rapidité d'exécution, est-il à la fois un signe et un moyen de progrès pour la pensée : telle, la découverte de l'imprimerie.

XLIIIE LEÇON

La parole et les langues.

La parole. — Est-elle naturelle ou artificielle ? — Son origine. — Les racines. — Les mots ; les propositions ; les phrases. — La grammaire générale et la grammaire comparée.

Rapports de la parole avec la pensée. – Rapport chronologique (M. de Bonald *). — Services que la parole rend à la pensée. — Non seulement elle la transmet, mais elle est une condition nénécessaire de sa clarté, de sa précision, de ses progrès (pourquoi). — Exemple historique ; mot de Condillac *. — Mais inversement, tant

vaut la pensée, tant vaut la parole.— Vrai rapport de subordination : le signe ne peut précéder la chose signifiée ; — le signe ne transmet pas la pensée mais l'éveille. Condillac* prend la cause pour l'effet. Conclusion : influence réciproque.
Importance des études grammaticales et littéraires. — Les qualités du langage. — Langues riches et langues pauvres. — Langues analytiques* et langues synthétiques*.
Esquisse d'un tableau des langues.

La parole. — Considérons maintenant ce qu'il y a de plus parfait en fait de langage, la parole humaine. *On appelle parole un système de signes articulés propres à exprimer des idées abstraites et générales et les rapports de ces idées entre elles.* L'homme seul parle; les animaux ont un langage à leur manière, mais ils n'ont pas la parole. Max Muller* déclare que, n'y eût-il pas d'autre objection à faire aux théories de Darwin*, cette réponse suffirait : l'abîme qui existe entre les animaux supérieurs et les hommes inférieurs ne peut être comblé, puisque l'homme le plus humble dans la création parle, tandis que le plus élevé des animaux, le plus près de nous, ne parle pas.

Est-elle naturelle ou artificielle? Son origine. — La parole est-elle naturelle ou artificielle? Question fréquemment agitée. On a souvent présenté la parole comme un système de signes conventionnels. Il est vrai que l'usage est pour beaucoup dans l'emploi des mots, et qu'à lui appartient, comme dit Horace*, l'arbitrage. Chacun sait qu'un grand écrivain, par sa seule autorité, peut faire passer des usages nouveaux dans la langue. Il y a une sorte de convention tacite qui fait accepter tel mot inconnu jusque-là ou qui donne à tel autre un sens qu'il n'avait pas. Mais ce n'est là que l'apparence : la parole est essentiellement naturelle, autant, pourrait-on dire, que le geste ou le jeu de la physionomie.

Il y a, en effet, deux choses à considérer :

1° Le signe, qui est ici le son articulé; or, dès qu'il peut bégayer, l'enfant articule, tant cela lui est naturel.

2° L'idée générale attachée au mot; or l'homme géné-

ralise naturellement; la généralisation lui est si naturelle que, loin qu'il faille lui apprendre à généraliser, on doit lui enseigner à le faire plus sobrement et d'une façon moins téméraire. L'enfant et l'homme inculte, nous l'avons vu, généralisent à outrance, sans scrupule; ce qu'ils ont vu une fois, ils commencent par le croire vrai toujours et partout. Il faut leur apprendre à distinguer les cas particuliers et à ne généraliser qu'à bon escient.

MM. Darwin*, Taine*, et presque tous les philosophes qui ont écrit sur le langage, ont constaté que l'enfant attache immédiatement un sens général au premier mot trouvé par lui ou entendu. Un enfant voit un canard sur un étang, on le lui nomme : il appelle canards tous les oiseaux, et une monnaie française portant un aigle. A un autre enfant, on montre une gravure représentant la Sainte-Famille et voulant appeler son attention sur l'enfant Jésus on dit : Bébé; il applique aussitôt ce mot à tout objet pendu au mur, et appelle Bébé un tableau quelconque, un portrait de vieillard, une glace, un cadre vide. L'apprentissage ultérieur qu'ils font consiste à faire un usage moins maladroit, plus restreint de ces mots, employés au début à tort et à travers.

Les racines. — Ce qui caractérise la parole, ce sont les racines, articulations très simples, élémentaires. Les racines ne sont pas des mots, mais les éléments simples des mots, auxquels sont attachées des idées très générales. Les divers mots apparaissent à mesure que viennent se greffer sur ces racines divers éléments complémentaires, préfixes, suffixes, flexions de tous genres.

A l'origine, il semble que nos ancêtres, les Aryas*, aient eu une racine, peut-être imitative, pour exprimer en général la vitesse, le mouvement rapide : c'est *as'*; et sur ce tronc unique s'est formée une multitude de mots dans toutes les langues indo-européennes; de là, par exemple, le nom du cheval en sanscrit, *as'va*, en latin *equus*, en grec *ikkos*. De là encore, par d'autres dérivations, les mots : aigu, aiguille, et cent autres de même famille, désignant toujours en quelque manière la

facilité du mouvement. Il est probable que la racine n'a jamais existé à l'état isolé, comme mot distinct, mais elle se retrouve au fond d'une multitude de mots, auxquels elle donne un air de parenté.

Les mots, Les propositions. Les phrases. — Par l'agencement des mots, on énonce des affirmations ou des négations, en d'autres termes on fait des propositions. Les propositions agencées entre elles, les unes principales, les autres incidentes, forment des phrases. De la suite et de l'arrangement des phrases résulte le discours.

La grammaire générale. — La grammaire générale est la science des principes communs à toutes les langues. Au fond c'est la logique même, car ce qu'il y a de commun à toutes les langues, c'est la raison, qui les domine et les régit toutes avec ses exigences essentielles et ses lois.

La grammaire comparée. — On appelle grammaire comparée l'étude comparative de deux ou plusieurs langues parentes. La comparaison n'est possible avec quelque précision et n'est réellement utile qu'entre celles d'un même groupe, d'une même famille.

Rapports de la parole avec la pensée. Rapport chronologique * (M. de Bonald*). — Considérons maintenant les rapports de la parole avec la pensée. Le rapport chronologique* est indiqué par ce qui précède. Nous ne sommes pas de l'avis de M. de Bonald* quand il prétend, d'une manière absolue, que sans la parole on ne pourrait pas penser, qu'il a donc fallu que la parole précédât la pensée. Il résulte au contraire de ce que nous venons de dire que, considérée comme phénomène physique, la parole est le produit naturel de l'activité humaine et résulte de notre organisation. Considérée au point de vue intellectuel, elle est le produit, naturel encore, de notre faculté d'abstraire et de généraliser. Elle est donc doublement naturelle, le fruit de notre activité même s'exerçant instinctivement et spontanément. Quand la pensée est vive, forte, nette, elle éclate

pour ainsi dire et se traduit d'elle-même au dehors. — Cependant ce que voulait dire M. de Bonald* est juste en partie. Entrons dans le détail et voyons les services mutuels que se rendent la pensée et la parole.

Services que la parole rend à la pensée. Non seulement elle la transmet, mais elle est une condition nécessaire de sa clarté, de sa précision, de ses progrès : Pourquoi. — La parole transmet la pensée, c'est le premier service qu'elle lui rende ; service inappréciable : par là elle est la condition de l'union de nos forces ; elle nous donne le sentiment de notre communauté d'origine et de nature, elle est le lien de l'humanité.

Mais à ne considérer que l'individu isolé, la parole est une condition nécessaire de la pensée, qui sans elle n'aurait ni clarté, ni précision ; elle nous force, pour ainsi dire, à analyser nos pensées, et c'est là peut-être le plus grand bienfait que nous lui devons. Quand nous parlons, nous ne pouvons tout dire à la fois : nous sommes obligés de déterminer chaque pensée à son tour, et de choisir les mots qui l'expriment nettement. Mais, lorsque nous avons mis en réserve dans un mot une idée, dans un groupe de mots une affirmation ou une négation, l'esprit peut passer outre et disposer de ses forces pour s'appliquer à d'autres pensées. S'il restait obsédé de toutes ses idées, il serait plein de confusion, ce qui le rendrait impuissant soit à comprendre, soit à continuer d'apprendre. On ne sait bien que ce que l'on a exprimé. Mais quand l'esprit s'est débarrassé des idées mûres et les a exprimées, il est libre de passer à d'autres.

Hamilton* compare les services que nous rend la parole à ceux que rendent aux Russes, qui s'avancent par une conquête lente et sûre au centre de l'Asie, les petits forts qu'ils construisent. Sur ces vastes territoires à demi déserts, une armée nombreuse peut passer, dès qu'elle a disparu les nomades reviennent, et il ne reste nulles traces de son passage. Qu'une centaine d'hommes seu-

lement s'y établissent dans un fort, relié à d'autres stations du même genre, le pays est conquis. De même, quand nous avons fait certaines idées nôtres par l'expression, sûrs de les posséder, nous sommes libres de porter notre énergie ailleurs.

Exemple historique. — Mot de Condillac*. — Le progrès scientifique n'est possible qu'à cette condition. L'histoire de la science nous en offre des exemples bien remarquables. La chimie n'est constituée comme science que le jour où Lavoisier* a trouvé la nomenclature chimique : mais à dater de cette découverte elle fait d'incroyables progrès. C'est ce qui explique le mot de Condillac* : « Les sciences ne sont que des langues bien faites. » Tant vaut la langue, tant vaut la science. Certaines langues, le français et l'anglais, par exemple, (en général les langues analytiques*), ont le privilège de porter avec elles la clarté et de l'imposer. Il est presque impossible d'être obscur en bon français; voilà pourquoi les étrangers goûtent notre langue, et pourquoi, malgré nos revers, elle restera peut-être la langue diplomatique.

Mais inversement tant vaut la pensée, tant vaut la parole. Vrai rapport de subordination*. Le signe ne peut précéder la chose signifiée. Mais inversement, tant vaut la pensée, tant vaut la parole. En réalité le rapport de subordination* est tout en faveur de la pensée; c'est elle qui précède et qui importe le plus. Elle donne à la parole ses qualités avant d'en recevoir des services. Cela est évident *a priori*. Le mot est un signe : comment le signe précéderait-il la chose signifiée ? Avant de parler, il faut avoir quelque chose à dire; donc la pensée précède la parole.

Le signe ne transmet pas la pensée mais l'éveille. Condillac* prend la cause pour l'effet. Conclusion : influence réciproque. — Il y a plus. Le signe ne transmet pas même la pensée, à proprement parler; il ne fait que l'éveiller où elle est latente. Tout l'art de l'éducation consiste, en somme, à faire réfléchir et raisonner

l'enfant sur ce qu'il sait déjà ; on ne lui transmet des idées nouvelles qu'en éveillant celles qui sont latentes* en lui pour en former de nouvelles combinaisons. Condillac* prend la cause pour l'effet. Si nous reprenons son exemple, nous voyons qu'en effet la nomenclature chimique une fois trouvée, rend de grands services, mais n'est-elle pas d'abord due elle-même à un progrès de la pensée? Quand la pensée est devenue assez nette pour que le langage soit possible, alors commence entre la parole et la pensée un échange de services. Mais le progrès de la pensée est toujours la cause première du progrès de la parole, quoique la parole à son tour force la pensée à être claire, nette et précise, et lui conserve presque nécessairement les qualités qu'elle lui doit.

Importance des études grammaticales et littéraires. — On conçoit d'après cela l'importance des études grammaticales et littéraires pour la culture de l'esprit. On ne peut rien faire de mieux pour apprendre à bien penser, que de se familiariser avec les formes rigoureuses, exactes du bon langage. Le bon langage est l'effet et le signe d'une pensée nette et sûre d'elle-même :

> Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement
> Et les mots pour le dire arrivent aisément;

et il est impossible, en revanche, de bien parler si on pense mal; mais la réciproque n'est pas moins vraie; l'habitude d'un langage précis, lucide et pur, l'étude attentive des écrits parfaits et des lois de la langue est pour l'esprit la meilleure discipline.

Les qualités du langage. — Les qualités d'une langue sont: la richesse, la précision, la clarté, l'analogie.

Langues riches et langues pauvres. — La richesse d'une langue consiste à avoir autant de mots que d'idées à exprimer. Une langue pauvre au contraire n'a pas assez de mots pour rendre toutes les idées. L'extrême richesse d'une langue a ses inconvénients comme l'extrême pauvreté : le trop grand nombre de mots qu'on a pour ren-

dre une même pensée nuit à la clarté et à la précision.— Quant à l'analogie elle consiste dans le « rapport que les mots ont entre eux par leur formation. » Le mot passionné est formé de passion comme affectionné l'est d'affection.

Langues analytiques*. — Les langues analytiques* sont celles dans lesquelles les pensées sont nettement distinguées les unes des autres par l'expression. Ces langues procèdent de préférence par affirmations brèves et détachées : tels sont le français, l'anglais, et en général les langues modernes. Dans un même idiôme d'ailleurs, les auteurs peuvent parler, écrire d'une manière analytique* ou synthétique*. La langue de Voltaire*, par exemple, a un caractère exceptionnellement analytique* ; le lien est dans la suite des pensées plutôt que dans la liaison apparente des phrases. Celle de Bossuet* au contraire, comme en général celle du dix-septième siècle, est relativement synthétique *.

Langues synthétiques*. — Les langues synthétiques* groupent et lient beaucoup d'idées en une même phrase, ample et volontiers périodique. Les langues anciennes avec leurs déclinaisons et leurs flexions sont toutes plus ou moins des langues synthétiques*.

ESQUISSE D'UN TABLEAU DES LANGUES.

Trois grandes familles de langues.

- I. *L. Aryennes** ou *Indo-Européennes.*
  - 1° Groupe Indien. Sanscrit (mort), Bengali, etc.
  - 2° Groupe Iranéen *. Zend (mort), Persan, etc.
  - 3° Groupe Caucasien (arménien, etc.).
  - 4° — Slave (lithuanien, russe, polonais).
  - 5° Groupe Occidental (grec, latin, celtique, germanique).
- II. *L. Sémitiques**.
  - 1° Groupe Araméen* (syriaque et chaldéen).
  - 2° — Chananéen (hébreu et phénicien).
  - 3° Groupe Arabe (éthiopien).
- III. *L. Tartares* ou *Touraniennes* *.
  - Chinois, thibétain *.
  - Langues de la Sibérie, de l'Amérique septentrionale et en général des peuplades inférieures.
  - Basque.

XLIVᴱ LEÇON

L'homme et l'animal.

La psychologie comparée. — En quoi il est utile d'en donner ici un aperçu. — Difficulté d'une psychologie de l'animal. — Détermination du sujet. — Méthode. — Plusieurs plans possibles de cette étude : — plan résultant de la méthode adoptée.
Le langage des animaux : l'animal ne parle pas (Max Müller*). — Conséquences de ce fait : facultés intellectuelles que possède l'animal : Les sens; la conscience inférieure; certaine attention; quelque pouvoir de comparer; la mémoire; l'imagination inférieure; l'association des idées : l'animal est donc intelligent. — Facultés intellectuelles qui lui manquent : raison; réflexion; abstraction*; généralisation*; raisonnement déductif* et même inductif*. — Objection de Montaigne*. — Réponse (Leibnitz*). — Les inférences de l'animal ne sont pas des inductions : il ne pense pas.
La sensibilité de l'animal : théorie de l'animal machine; erreur de Malebranche*. — La Fontaine*. — La sensibilité de l'animal comparée à celle de l'homme : l'animal a-t-il des passions?
L'activité de l'animal. — En lui triomphe l'instinct. — Il a aussi ses habitudes. — A-t-il la volonté? Pourquoi non.
Conséquences morales : il n'a ni devoirs ni droits, il est irresponsable; mais nous avons des devoirs envers lui.

La psychologie comparée. — Après avoir achevé la psychologie descriptive et analytique de l'homme il faut:

1° Dire quelques mots de la psychologie comparée;

2° Donner un aperçu des problèmes métaphysiques* relatifs à l'âme humaine.

La *psychologie comparée* est toute étude des faits de conscience, non plus bornée à un individu ou a une espèce, mais s'étendant soit à plusieurs catégories d'individus, placées à des degrés différents d'une même espèce, soit à plusieurs espèces. Ainsi, on ferait déjà de la psychologie comparée si l'on étudiait dans leurs rapports entre eux l'homme adulte et l'enfant, ou l'homme civilisé et le sauvage. Mais la psychologie com-

parée la plus intéressante et la plus instructive est celle qui étudie dans leurs relations l'homme et l'animal.

En quoi il est utile d'en donner ici un aperçu. — Il est utile d'en donner ici un aperçu. Rien ne nous fera mieux sentir et voir d'ensemble ce qu'est l'homme, qu'un regard jeté sur la vie psychologique des animaux. Rien n'est plus propre à éclairer nos idées que les contrastes, et de tous les contrastes, ceux que nous offre l'étude comparée de l'homme et de l'animal, sont les plus intéressants. En voyant bien ce qui paraît manquer aux êtres qui n'ont pas la dignité d'homme, nous comprendrons mieux en quoi consiste cette dignité.

Difficulté d'une psychologie de l'animal. — Détermination du sujet. — Mais la psychologie de l'animal est très difficile à faire puisqu'elle doit consister dans l'étude de ses états de *conscience*, et que nous n'avons nul moyen de pénétrer dans la conscience de l'animal. Aussi, pour tenter une pareille tâche, faut-il tout d'abord s'interdire de descendre dans les régions inférieures de l'animalité, car la difficulté y serait plus grande encore.

Rien ne peut, en effet, nous aider à établir avec la moindre exactitude la psychologie d'un animal infime, d'un mollusque, par exemple. Comment nous rendre compte de ce qu'il éprouve? Dans l'étude comparative de l'homme et de l'animal, il n'est donc question que des animaux supérieurs, en commerce habituel avec nous, et dont nous savons interpréter le langage.

Méthode. — La méthode que nous suivrons pour cette étude est celle-ci : Remonter des signes à la chose signifiée; considérer les manifestations visibles, sensibles, de la vie animale, et par *induction**, par *analogie**, conjecturer ce que semblent traduire ces phénomènes extérieurs, c'est-à-dire ce qui se passe dans la conscience des bêtes.

Plusieurs plans possibles de cette étude. — Plan résultant de la méthode adoptée. — Plusieurs plans sont possibles, si l'on veut, dans l'étude de la psychologie

de l'animal. Mais d'après la méthode indiquée un seul est logique.

On pourrait suivre l'ordre même du cours de psychologie, et en faire une sorte de revision en se demandant, à propos de chaque faculté, si l'animal la possède ou non.

Mais puisque le langage des animaux est le seul moyen que nous ayons de pénétrer dans leur conscience, il semble naturel de partir de notre dernière leçon sur le langage. Elle nous aidera à fixer nos idées sur le langage des animaux, et à voir ce qu'il peut nous révéler touchant leurs facultés intellectuelles; car la grande différence entre l'homme et l'animal est dans la *pensée*. Prenant ensuite les deux autres facultés, nous verrons comment l'infériorité intellectuelle de l'animal se traduit par une infériorité d'un autre genre dans sa *sensibilité* et dans sa *volonté*, Mais, je le répète, c'est par l'infériorité de son langage que l'infériorité intellectuelle de l'animal nous est révélée.

Le langage des animaux: Ils n'ont pas la parole. (Max Müller*) — Les animaux ont un *langage;* mais ils ne parlent pas, ils n'ont pas la *parole.*

Nous avons vu M. Max Müller* déclarer que cela seul suffit pour mettre un abîme entre la bête et l'homme, que, si l'on parvenait à effacer toutes les autres différences, celle-là suffirait à maintenir une ligne de démarcation infranchissable entre le plus élevé des animaux et le plus infime des hommes. Nous proclamons ordinairement cette différence entre l'homme et les animaux au nom de la morale et par des raisons métaphysiques*. M. Max Müller* la proclame encore plus haut au nom de la philologie*. « Jamais animal, dit-il, n'a articulé une seule racine, et par conséquent, n'a prononcé un mot. »

La faculté d'articuler ne manque pourtant pas à quelques-uns d'entre eux. Le perroquet n'articule-t-il pas nettement certaines syllabes, les gutturales surtout? Il paraît avoir autant d'aptitudes phonétiques* que certains

sauvages, dont le langage n'est presque qu'une série de cris. Mais les plus ignorants de ces sauvages attachent un sens général et abstrait à quelques-unes de leurs articulations, ils parlent.

Parler est si essentiel à l'homme, que quand une infirmité physique l'a privé de la parole, il la remplace, il y supplée par sa puissance inventive. Il se sert des signes visuels, non plus seulement pour exprimer des émotions actuelles, mais des idées : il énonce par ses gestes des pensées générales et abstraites. Il invente des écritures à lui propres, le langage des sourds-muets, cent procédés divers qui lui servent à parler quand sa langue s'y refuse.

On pourrait donc définir l'homme : un animal qui parle, qui se sert de mots pour exprimer des pensées générales et abstraites. Il groupe ces mots pour en former des propositions, et les propositions pour en former des phrases dont l'enchaînement forme le discours. L'homme est le seul animal qui ait la faculté du *discours*; et en effet, le mot discours est en grec le même qui signifie *raison*. La puissance de lier les pensées entraîne celle d'enchaîner les mots. Voilà ce qui manque à l'animal.

Au reste, l'animal exprime ses émotions, ses joies, sa tristesse, ses désirs avec la plus grande facilité, et il ne sait pas feindre. Le langage par lequel il fait entendre à ses semblables ce qu'il sent, est d'une extrême vivacité : c'est le langage émotionnel*. Quand les fourmis communiquent ensemble par le frottement de leurs antennes, nous avons, il est vrai, tout lieu de croire qu'elles expriment quelque chose de plus que des émotions, savoir, des idées ou du moins des représentations actuelles. Mais rien ne nous autorise à penser qu'elles parlent du passé ou de l'avenir, de ce qui est général et constant, en un mot, qu'elles énoncent des propositions. Elles parlent un langage analogue à celui du chien qui tire son maître par son habit lorsqu'il veut le conduire quelque part.

Nous n'avons aucune raison de croire que les animaux dépassent jamais cette phase du langage. C'est donc toujours un langage concret, que le leur, fait de signes actuels exprimant des émotions actuelles. Rien de général, rien d'abstrait, rien qui ressemble à la parole.

Conséquences de ce fait. — S'il en est ainsi, toutes les conséquences se déroulent d'elles-mêmes, et nous pourrions dire, en quelque sorte *a priori* ce que l'animal possède et ce qui lui manque

1° En fait d'intelligence;

2° En fait de sensibilité;

3° En fait d'activité.

Facultés intellectuelles que possède l'animal : les sens. — Quelles facultés intellectuelles l'animal possède-t-il?

Il possède avant tout les *sens*, la perception extérieure, et, sur ce point, il n'a rien à nous envier. Nous n'avons pas, tant s'en faut, la vue des oiseaux, ou l'odorat des chiens. L'animal est admirablement bien doué sous le rapport des sens; c'est pourquoi il excelle dans l'action. Il est pour ainsi dire mieux inspiré que nous en présence des choses concrètes. Le chien retrouve son chemin quand nous nous perdons; le pigeon et les autres oiseaux voyageurs se dirigent à travers l'espace, sans que nous puissions comprendre comment : notre boussole, tous nos moyens d'observation et nos calculs leur sont inutiles.

La conscience inférieure. — La *conscience* ne fait pas défaut à l'animal. Il possède cette conscience inférieure qui consiste à sentir ce qu'on éprouve, à être informé plus ou moins vaguement de ce qui se passe en soi. Il est clair que si on le frappe, il le sent : il a conscience dans ce sens là.

Une certaine attention. — Il est capable aussi d'*attention;* mais d'une attention aux choses du dehors et non d'une attention réfléchie, repliée sur elle-même.

Quelque pouvoir de comparer. — Le chien qui cherche la piste du gibier est extrêmement attentif, et il

compare en même temps; ainsi il refuse de chasser lorsque le gibier ne lui convient pas. Il fait donc à sa manière des comparaisons entre ses perceptions ou ses représentations.

La mémoire. — Il a par conséquent, la *mémoire*, car deux pensées, deux représentations, ne peuvent pas être simultanément présentes dans l'esprit, qui est *un*. Elles s'y succèdent, et pour les comparer, il faut bien que l'esprit retienne la première en passant à la seconde.

D'ailleurs, nous avons des preuves directes de la mémoire des animaux. Le chemin qu'ils n'ont parcouru qu'une fois, ils le retrouvent à merveille; ils reconnaissent leur maître après une longue absence.

L'imagination inférieure. — L'*imagination* est à peine séparable de la mémoire, du moins cette imagination inférieure qui est appelée *mémoire imaginative**. Nous l'avons vu, les animaux rêvent. Les chiens souvent dans leur sommeil s'imaginent être en chasse. Les oiseaux sont souvent agités de secousses nerveuses en dormant, et ils poussent de petits cris sans sortir leur tête de dessous leur aile.

L'association des idées. — Enfin l'*association des idées* est une opération dont l'animal est capable comme nous. C'est même par là qu'il « imite la raison », dit Leibnitz*; s'il paraît si voisin de nous, par moments, c'est grâce à l'association des idées. » Il ne raisonne pas, mais il imite le raisonnement, par ce que Leibnitz appelle des *consécutions**, c'est-à-dire des liaisons d'idées et des attentes, qui se font mécaniquement dans son esprit.

Toute espèce de dressage, toute éducation des animaux savants consiste à leur donner des associations d'idées. En combinant les coups et les caresses, on fait faire au cheval, au chien, des actes qui imitent la réflexion humaine.

Pour corriger un chien de sa gourmandise, un moyen est de le battre avec l'objet même qu'il a volé. Un éléphant du jardin zoologique de Marseille avait une association d'idées assez plaisante. Ayant un jour été ma-

traité par un soldat, il ne pouvait plus voir un habit militaire, sans aller remplir sa trompe d'eau pour arroser le malheureux qui le portait.

C'est en formant des associations d'idées qu'on fait l'éducation du petit enfant comme de l'animal, longtemps avant qu'il soit en état d'entendre des préceptes.

L'animal est donc intelligent. — L'animal est intelligent, on n'en peut douter d'après ce qui précède. Il semble même absurde de poser la question, tant la réponse est évidente. Au reste les diverses espèces sont très inégalement douées à cet égard. Les rongeurs paraissent être les moins favorisés : ils ont le cerveau lisse, ce qui passe pour un signe certain d'infériorité mentale*. Mais plusieurs mammifères, le cheval, le chien, l'éléphant, sont d'une remarquable intelligence. De plus, dans une même espèce, il y a des degrés d'intelligence fort différents, exactement comme cela se voit chez l'homme.

Facultés intellectuelles qui manquent à l'animal. — Après avoir vu les facultés intellectuelles que l'animal possède, il faut dire celles qui lui manquent.

Ce sont, selon nous : la *raison*, la *réflexion*, l'*abstraction**, la *généralisation**, le *raisonnement déductif** et même le *raisonnement inductif**.

La raison. — La *raison* est la faculté des principes. C'est l'esprit lui-même, en tant que muni de certaines formes de pensée universelles et nécessaires.

Si l'animal ne pense pas même le général, ainsi que cela résulte de son impuissance à parler, assurément il ne pense pas l'universel, encore moins le nécessaire. C'est pourquoi on n'hésite pas à lui refuser la raison.

S'il la possédait, il serait égal à l'homme, car il serait capable de science; mais nous ne voyons pas que cela soit. S'il était capable de science, il serait susceptible de progrès, et nous ne voyons pas qu'il en fasse.

Il serait aussi capable de moralité, car il n'aurait pas seulement des principes théoriques, il aurait des principes pratiques, le sentiment de l'obligation. Il aurait donc des

devoirs, des droits inviolables, des vices et des vertus, toutes choses que nous ne saurions lui accorder.

La réflexion. — La réflexion lui manque aussi. Il a conscience de ce qui se passe en lui; mais il ne s'y arrête pas. Il ne sait pas retourner sur lui-même son attention. Incapable de se considérer avec intention et avec suite, il est perpétuellement distrait et comme sous le charme des objets extérieurs. Quand il ne dort pas, il est toujours occupé de quelque chose hors de lui, toujours en quelque sorte extérieur à lui-même et « comme aliéné de soi », selon la forte expression de M. Ravaisson*.

Bossuet* le compare à un somnambule*, c'est-à-dire à un être qui va et vient, mené par ses représentations actuelles, mais dans l'ignorance de ce qu'il fait, incapable de méditer, de combiner, de délibérer.

Abstraction*, généralisation*. — S'il ne peut pas réfléchir, il ne peut ni *abstraire** ni *généraliser**. En effet, ces deux opérations sont le fruit de la réflexion et d'une comparaison attentive.

Nous avons vu d'ailleurs qu'elles ne sont possibles qu'avec le secours de la parole, comme la parole n'est possible que par elles. Nous avons donc toutes les raisons réunies de croire que l'animal ne peut ni généraliser*, ni abstraire*, puisqu'il ne peut ni réfléchir ni parler.

C'est pour cela que les animaux ne s'élèvent jamais à la science; ceux-mêmes que nous appelons *savants*, n'ont rien qui ressemble à la science humaine. Ils n'ont qu'un ensemble de connaissances particulières, de représentations associées entre elles. Comment confondre un mécanisme toujours le même avec la faculté de généraliser des rapports, d'énoncer des propositions générales, contrôlées et prouvées?

Raisonnement : déductif*; inductif*. — Il ne peut pas *raisonner*, puisqu'il n'a pas la raison et ne saurait penser par principes.

Il est incapable de penser cet enchaînement nécessaire de propositions, le syllogisme*. Il ne déduit donc

pas, ce qui serait du reste impossible sans les mots abstraits.

Mais n'induit-il pas, c'est-à-dire ne peut-il pas conclure du particulier au général? Montaigne* n'hésite pas à affirmer qu'il le peut, lui qui va d'ailleurs jusqu'à accorder à l'animal le pouvoir de faire des syllogismes* très compliqués, des sorites*, des dilemmes*.

Réponse* (Leibnitz). **Les inférences* de l'animal ne sont pas des inductions*.**— Leibnitz* s'est chargé de la réponse. Il est vrai, dit-il, que l'animal imite le raisonnement inductif*, et se conduit d'après son expérience passée. Il est même, en certains cas, singulièrement ingénieux à prévoir. Mais ces prévisions ne vont jamais que du particulier au particulier; on n'y voit jamais en jeu que la mémoire et l'association des idées. Les enfants très jeunes ne dépassent pas, et certains hommes ne dépassent peut-être jamais cette façon de raisonner. Ils croient que ce qui est arrivé une fois arrivera encore: l'animal fait de même.

Mais raisonner, à proprement parler, induire, dégager la *loi*, énoncer cette loi en termes abstraits : voilà ce que font les hommes, grâce au langage ; voilà ce que l'animal ne fait point.

L'animal, comme l'enfant, ne s'approche plus du feu s'il s'est brûlé une fois; mais en cela ils ne raisonnent ni l'un ni l'autre. Il y a simple *attente* des mêmes faits, en présence des mêmes antécédents.

Les animaux et l'enfant ont peur quand ils sentent venir l'orage, et ils en donnent des signes évidents. Mais cette attente vague est due à des impressions toutes physiques. Elle ne peut être comparée à celle de l'homme fait, fût-ce simplement à celle du paysan ou du matelot, fondée sur des observations antérieures. L'homme *sait;* il met son expérience en forme de *lois* qu'il énonce, ce qui lui permet de prévoir et, jusqu'à un certain point, de prévenir le danger. En un mot, l'homme a des propositions générales, abstraites : l'animal n'en a pas ; il tire des conclusions, l'animal n'en tire pas.

L'animal conclut (si tant est que cela puisse s'appeler conclure) du particulier au particulier; il attend les faits dans l'ordre même où il les a déjà éprouvés.

Si tout ce qui précède est vrai, il faut dire que l'animal ne *pense* pas. Il a de l'intelligence; mais il n'a pas la *pensée*, au sens fort de ce mot.

Sensibilité de l'animal. — La *sensibilité* de l'animal diffère de celle de l'homme, par suite et à proportion de ce qui lui manque en intelligence.

L'animal est sensible, capable de jouir et de souffrir; il a des besoins, des tendances, des affections qui peuvent être contrariées ou satisfaites; il jouit et souffre, il aime, il craint, il a ses passions.

Théorie de l'animal machine (Descartes *; — Malebranche *; — La Fontaine*). — Tout cela est si évident, qu'on a peine à croire que des philosophes aient pu le nier. Cependant, une grande école de philosophie, l'école cartésienne *, a refusé à l'animal, non seulement toute intelligence, mais la sensibilité même. La théorie de l'*animal machine*, exposée par Descartes*, et passionnément embrassée par quelques-uns de ses disciples, entraîna Malebranche*, selon une légende, jusqu'à maltraiter sa chienne sans scrupules, croyant tout de bon et affirmant à ses amis qu'elle ne sentait rien. La Fontaine*, Mme de Sévigné* et quelques autres, se sont faits les défenseurs des bêtes et se sont élevés, avec raison, contre cette étrange théorie.

Il faut pourtant comprendre ce que voulait dire Descartes*. Cette théorie de l'animal machine est au fond une des grandes vues du cartésianisme*. Descartes* croit à une distinction absolue, radicale, de la pensée et du corps. Il croit l'âme si distincte du corps, qu'il va jusqu'à la regarder comme absolument séparée. Aussi, les animaux, à ses yeux, n'ayant pas d'âme, ne restent plus pour lui que des corps, plus ou moins bien organisés, des machines. Pour l'homme même, il met la pensée dans une sphère à part, et, en cela, il est idéaliste * à outrance. Il est le père de la métaphysique* la

plus spiritualiste* qu'on ait jamais enseignée. C'est précisément pourquoi il professe le mécanisme absolu sans hésiter quand il considère l'homme comme animal.

C'est là une grande vue scientifique. Elle a fait saluer en Descartes* le père de la science moderne, comme il l'est de la philosophie. Toute la science repose, en effet, depuis lui sur la foi au mécanisme universel, au déterminisme* absolu des phénomènes physiques. C'est pourquoi, pendant que les philosophes l'admirent comme métaphysicien*, le savant anglais Huxley*, dans une célèbre étude sur lui, le proclame sans hésiter le plus grand savant des temps modernes, et peut-être de tous les temps.

Sensibilité de l'homme, comparée à celle de l'animal. — La sensibilité de l'animal étant incontestable, il s'agit de savoir en quoi elle est inférieure à celle de l'homme.

C'est ce qui lui manque du côté de l'intelligence, qui fait sa sensibilité inférieure à la nôtre. Comme il est incapable de réflexion, ses émotions sont infiniment moins vives que les nôtres. La somme en est moins grande aussi, vu qu'il ne peut ni s'y appesantir quand il les éprouve, ni les aggraver en se les exagérant, ni les prévoir de loin. Le souvenir qu'il en a n'est jamais non plus de longue durée, parce que l'animal, toujours sous l'impression du moment, est toujours réclamé par de nouvelles représentations.

Activité de l'animal. — Il a des instincts et des habitudes. — L'activité de l'animal a été décrite dans notre étude de *l'instinct*. Si la nature a mis un abîme entre lui et nous en lui refusant la réflexion, le raisonnement, la science, elle l'a en quelque sorte comblé du côté de l'instinct, qui est comme une science innée*, par conséquent infaillible. Il a aussi des habitudes, et il est très apte à en prendre : le dressage en est la preuve.

A-t-il la volonté ? — On s'est demandé s'il a la volonté, et c'est là une question pleine d'intérêt.

Pourquoi non. — Il ne l'a pas, car elle suppose es-

sentiellement le pouvoir de réfléchir, puisqu'elle est la faculté de se déterminer en connaissance de cause et pour des *raisons*.

Mais il a quelque chose qui imite la volonté, et qui fait que le mot *vouloir* peut s'appliquer à lui dans la langue commune : il a le désir. Il désire faire ceci, il refuse obstinément de faire cela; mais ce n'est pas faire acte de volonté, puisque la raison manque.

Conséquences morales : il n'a ni droits ni devoirs. — L'animal n'a ni devoirs ni droits : pas de devoirs, car s'il ne *veut* jamais, il n'est rien qu'il doive vouloir ; pas de droits, car le droit est l'inviolabilité de la personne qui a des devoirs. L'animal est irresponsable à tout jamais.

Nos devoirs envers l'animal. — Mais s'il n'a pas de droits, cela ne nous empêche pas d'avoir, nous, des devoirs envers lui : devoirs de bonté, de modération, de raison, de dignité personnelle dans nos rapports avec lui.

Ces devoirs sont au nombre de ceux que nous devons enseigner à l'enfant. Nous préviendrons ainsi ces cruautés sottes qu'on lui voit parfois exercer contre les animaux, cruautés qui ne peuvent qu'être fatales au développement de sa sensibilité morale.

XLVᵉ LEÇON

De la nature du principe pensant. — Critique du matérialisme*.

La psychologie métaphysique *. — Deux doctrines en présence. — Ce qui les caractérise. — La thèse matérialiste * déjà entrevue au commencement de ce cours. — Nous pouvons maintenant l'exposer dans toute sa force et la critiquer point par point :

I. Arguments tirés de la nature encore mal connue de la matière et du principe de moindre action *. — Réponse. 1. La matière ne peut

avoir des propriétés contradictoires : L'intelligence, la sensibilité et la volonté supposent une unité et une spontanéité*, qui manquent à la matière divisible et inerte. — 2. S'il y a un seul principe, c'est plutôt l'esprit que la matière.

II. Arguments tirés de l'influence du physique sur le moral. — Vers de Lucrèce* : le sexe, le tempérament, le climat, la santé; conclusion : le corps est une lyre, l'âme en est l'harmonie. Réponses. — 1. Réponse générale : tout se passerait de même si le corps était l'instrument de la pensée, non sa cause. — 2. Réponses particulières sur les points de détail. — 3. Influence du moral sur le physique (exemples); conclusion : en quel sens l'âme est une harmonie.

III. Arguments tirés des rapports du cerveau avec la pensée : volume, poids, forme, constitution chimique du cerveau. — Température, pression, influence du sang (le chien décapité). — Analyse des fonctions cérébrales par Flourens*. — Conclusion des matérialistes*. — Réponses de détail. — Réponse générale.

Conclusion ; le matérialisme* n'a aucun droit à se donner comme scientifiquement établi. — La question n'est pas résolue par la science. — Toutes les raisons métaphysiques* (Descartes*, Berkeley*) et morales (Kant*) sont en faveur du spiritualisme*. — Le spiritualisme* absolu.

La psychologie métaphysique*. — Nous avons achevé l'étude des *phénomènes* de conscience, c'est-à-dire la psychologie descriptive; nous avons classé, énuméré par ordre tous les faits psychologiques, et, autant que nous l'avons pu, nous en avons indiqué les lois générales. Constituée de la sorte, cette étude est ce qu'on appelle la psychologie expérimentale, ainsi nommée parce qu'elle ne franchit pas le champ de l'expérience : c'est la psychologie considérée comme science positive, comme science de faits, ayant pour méthode l'observation et l'induction*; l'*observation intérieure*, au lieu de l'observation par les sens : c'est en quoi la psychologie diffère de la physique; à cela près, c'est une science du même genre, positive au même titre, qui constate les faits, les compare et les interprète de son mieux.

Nous arrivons maintenant à des questions d'un autre ordre, auxquelles conduit la psychologie, questions que l'expérience ne peut résoudre, qui dépassent l'ordre des faits, et qu'on appelle pour cela métaphysiques* : Quelle est l'essence, la nature intime du sujet pen-

sant ? Quel est, en lui même, le principe conscient à qui appartiennent ces facultés que nous avons étudiées : activité spontanée*, sensibilité*, pensée? Est-ce une substance à part, distincte du corps, une *âme;* ou bien, ces facultés et ces opérations ne sont-elles que des fonctions plus délicates et plus intimes, plus nobles aussi, de l'organisme? Est-ce le corps qui veut, sent et pense; sont-ce là des manifestations de la vie organique et rien de plus ; ou y a-t-il dans ce corps un principe dominant, dirigeant, immatériel par nature et impérissable, auquel il faille rapporter les facultés psychologiques ?

Deux doctrines en présence. Ce qui les caractérise. — Deux doctrines sont en présence : le *matérialisme**, qui attribue tous les faits de conscience, sans exception, aux fonctions des organes, au corps ; et le *spiritualisme**, qui en trouve le principe dans l'esprit.

Ce qui caractérise, de la façon la plus générale, ces deux doctrines, c'est que le matérialisme*, en toutes choses, explique, selon l'expression de M. Ravaisson*, le supérieur par l'inférieur, tandis que le spiritualisme* explique l'inférieur par le supérieur ; si bien qu'on peut être matérialiste* sur d'autres questions encore que sur celle qui est posée ici. Une conception matérialiste* de l'univers est celle qui ne voit dans le monde que la matière et ses forces, régies par des lois physiques aveugles et fatales, sans un principe spirituel, sans une idée dirigeante ; qui explique l'ordre de l'univers par la *nécessité* ou le *hasard*, par le seul jeu des forces mécaniques. Au contraire, une conception spiritualiste* de l'univers est celle qui, dans le monde, remarque et admire partout les traces de la pensée et de l'esprit, l'ordre et la beauté; qui voit toutes les lois physiques subordonnées à des *idées directrices*, à des *intentions* et à des *fins;* et, par conséquent, regarde comme le vrai principe du monde, une *pensée* bonne et providentielle.

Nous verrions de même qu'on peut être matérialiste* ou spiritualiste* dans l'art et en toutes choses ; mais,

restreignons-nous au débat très déterminé et très précis qui s'engage entre le matérialisme* et le spiritiualisme* psychologiques, c'est-à-dire entre la théorie qui ne voit dans l'homme que la matière et les organes, et la théorie qui voit en lui, au contraire, essentiellement un principe moral, l'âme.

La thèse matérialiste* déjà entrevue au commencement de ce cours. — Nous pouvons maintenant l'exposer dans toute sa force et la critiquer point par point. — Quand nous avons parlé des rapports du physique et du moral nous avons entrevu déjà la thèse matérialiste*; nous pouvons maintenant l'exposer dans toute sa force et la critiquer point par point. Nous allons indiquer par ordre tous les arguments que les matérialistes* ont élevés contre l'existence d'un principe pensant distinct des molécules corporelles; et, au fur et à mesure, nous critiquerons ces arguments.

Etablir le spiritualisme* et le défendre contre toutes les objections est une tâche difficile; mais, rien n'est plus facile, croyons-nous, que de réfuter le matérialisme*, tel qu'il a coutume de s'offrir. Les arguments des matérialistes* se rangent en trois groupes :

1° Arguments tirés de la nature encore mal connue de la matière, et du principe de moindre action *;

2° Arguments tirés de l'influence du physique sur le moral ;

3° Arguments tirés des rapports du cerveau et de la pensée.

Sur chaque point la réponse suivra l'exposé des preuves matérialistes*, et une conclusion partielle préparera la conclusion générale.

I. **Arguments tirés de la nature encore mal connue de la matière, et du principe de moindre action.** — La pensée, dit-on, est une propriété de la matière, absolument comme l'électricité et le magnétisme*. Sous certaines conditions d'arrangement la matière pense, comme sous certaines conditions elle dégage de l'électricité. Cela n'a pas encore été prouvé, avouent les maté-

rialistes* les plus sincères et les plus modestes, mais il n'a pas non plus toujours été connu et prouvé que la matière produit des phénomènes électriques; cela est encore ignoré de bien des gens, et cependant, rien n'est plus certain ; il n'est donc pas impossible que la matière pense, quoique nous ne puissions comprendre comment. Nous ne connaissons pas toutes ses propriétés : plus on avance dans l'étude de la matière, plus on y découvre de merveilles. La puissance de penser et de sentir y sera peut-être découverte aussi ; elle appartient à la matière aussi certainement que les propriétés physiques inférieures, quoiqu'elle soit plus cachée, plus délicate et plus difficile à établir.

Et en effet, ajoute-t-on, à quoi bon deux principes dans l'homme, un principe corporel et un principe spirituel ? Un vieil axiome de logique et de métaphysique* dit qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans raison, ni faire intervenir plusieurs principes quand un seul suffit. Pourquoi ne serait-ce pas le corps même qui pense ? L'*unité* satisfait l'esprit plus que la *diversité* ; et la dualité ici paraît au moins inutile *.

Réponses. 1. La matière ne peut avoir des propriétés contradictoires. — La matière a sans doute bien des propriétés encore inconnues de nous et qu'on découvrira plus tard, admettons-le; mais, les propriétés que nous ne connaissons pas ne sauraient être en contradiction avec celles que nous connaissons. Nous savons sûrement que la matière est *étendue*, par conséquent, essentiellement divisible ; qu'elle est *inerte*, c'est-à-dire incapable de mouvement spontané* ; que la matière *vivante*, en particulier, se renouvelle sans cesse et par conséquent n'est point identique, dans un corps donné, à dix ans d'intervalle. C'est ce que les physiologistes appellent le « *tourbillon vital** » ; sans cesse la nutrition et la respiration font entrer dans les tissus de notre corps des matériaux qui n'y étaient pas auparavant, et sans cesse, par un travail de désassimilation*, le corps perd des matériaux qui faisaient partie de lui-même :

c'est un flux perpétuel de molécules qui entrent et qui sortent. Les expériences faites sur des lapins par Flourens* prouvent la vérité de cette assertion. En introduisant la racine de garance dans leur alimentation, Flourens* a pu observer l'action du principe colorant de cette substance sur le tissu osseux et suivre ainsi la formation des os. Au bout de quelques jours les os sont rougis à l'extérieur ; puis cette coloration rouge chemine du dehors au dedans, jusqu'à la moelle : elle disparaît absolument au bout d'un temps si l'animal a été remis à son régime habituel. Ainsi, même les parties solides de notre corps : os, ongles, cheveux, sont en travail perpétuel; le mouvement est là aussi continuel, aussi impitoyable que dans les parties molles, si bien que le corps d'un adulte ne contient plus peut-être une seule des molécules qui le constituaient dix ans auparavant. Telle est la propriété singulière, originale de la matière *vivante*, (et il ne peut être question ici que de la matière vivante, puisque c'est à elle qu'on attribue la pensée); or, cette propriété est absolument incompatible avec les qualités essentielles de la pensée, de la conscience.

L'intelligence, la sensibilité et la volonté supposent une unité et une spontanéité * qui manquent à la matière divisible et inerte. — Le sujet conscient et pensant, quel qu'il soit, (nous l'avons vu bien des fois, mais surtout dans la leçon sur la conscience) est essentiellement *un* et indivisible, simple, doué d'activité spontanée*. Sa spontanéité* va si loin qu'il se sent, ou du moins se croit libre, tandis que les forces inertes de la matière sont vouées à la nécessité. — Puis, le principe pensant reste identique à lui-même pendant toute la vie, en dépit des modifications subies par le corps, en dépit de la propriété que possède la matière vivante de se renouveler continuellement. Si je me souviens nettement de ce que j'ai fait il y a quinze ans, et s'il est prouvé par la science que mon corps tout entier s'est renouvelé dans l'intervalle, à coup sûr le principe qui se souvient et qui pense, qui a été ému et qui en a conservé le souvenir,

ne réside pas dans le corps. En un mot l'intelligence, la sensibilité, la volonté, supposent une unité, une identité, une spontanéité* qui manquent à la matière même vivante, laquelle est *étendue*, donc divisible, toujours *mouvante* et, par elle-même, *inerte*.

2. S'il y a un seul principe, c'est plutôt l'esprit que la matière. — Quant à l'appel fait au principe de *moindre action**, il prouve aussi bien pour la thèse spiritualiste* qu'en faveur du matérialisme*. S'il est vrai qu'un seul principe suffit, s'il est inutile d'en admettre deux, pourquoi l'*esprit* ne serait-il pas cette réalité unique, aussi bien que la matière ? Bien plus, ce pourrait être l'esprit, et ce ne peut pas être la matière. Rappelons-nous à ce sujet l'étude que nous avons faite des sensations. Que savons-nous des choses matérielles ? Nous ne les saisissons qu'à travers nos propres *états de conscience ;* elles n'existent pour nous qu'à la condition d'être perçues, d'être pensées par nous ; nous pouvons à la rigueur douter de l'existence des objets qui les causent. Il se peut faire que je rêve, disait Descartes*, quand je crois voir mon feu et ma table, car il m'arrive parfois de les voir en songe et d'être dupe. Après Descartes*, Berkeley* n'hésite pas à déclarer l'esprit infiniment plus certain, plus directement connu, « plus aisé à connaître » que la matière. La pensée, la conscience voilà le fait *ultime**, irréductible* ; car, quelque effort que je fasse pour douter de tout, tant que je doute, je pense. Si donc il y a un seul et unique principe, ce principe c'est l'esprit, c'est l'âme ; ce ne peut être la matière étendue, qui n'est, au fond, qu'une perception de notre esprit, et qui se résout en états de *conscience*.

II. Argument tiré de l'influence du physique sur le moral. — Le poète latin, disciple d'Epicure* et chantre inspiré du matérialisme* antique, Lucrèce*, présente en quelques vers célèbres cet argument matérialiste* dans toute sa force.

« On voit, dit-il, le corps et l'âme naître ensemble, grandir et prendre des forces ensemble, atteindre en

même temps la maturité, décroître simultanément, puis dépérir, tomber en enfance, disparaître enfin à la fois. De même que les enfants s'en vont chancelant sur leurs jambes et marchent avec peine, de même leur parole balbutie, leur pensée est incertaine. Quand le corps est adulte, la pensée est ferme et décidée, la maturité intellectuelle et morale coïncide avec la maturité physique; puis, quand le vieillard recommence à chanceler comme l'enfant, il revient à l'enfance au moral comme au physique, si bien que le corps et l'âme disparaissent ensemble : « l'âme s'en va comme une fumée dans les airs ».

Le sexe, le tempérament, le climat, la santé. — Cet argument est d'ailleurs susceptible de développements infinis. On fait remarquer que les aptitudes intellectuelles et morales varient avec le *sexe*, le *tempérament*, l'*état de santé*, le tout sous l'action immédiate du *milieu*, du *climat*, de l'*alimentation*, en un mot, des *agents physiques*. Notre pensée, dit-on, est déterminée par le milieu physique extérieur et par le milieu intérieur, constitution nerveuse, circulation du sang, nutrition, respiration, etc.

Conclusion : le corps est une lyre ; l'âme en est l'harmonie. — La conclusion de cet argument est déjà dans *le Phédon :* Le corps est une lyre, fait dire Platon* à un des interlocuteurs ; l'âme en est l'harmonie. Quand la lyre se brise, l'harmonie disparaît ; l'âme étant le produit nécessaire, mécanique de l'arrangement des molécules et des organes dans le corps, quand l'arrangement est défait, l'âme est détruite

Réponses.— 1. Réponse générale : Tout se passerait de même si le corps était l'*instrument* de la pensée, non sa *cause*. — Admettons tous ces faits sans discussion, ils sont d'ailleurs vrais dans l'ensemble : il suffit de remarquer que tout se passerait de même exactement si le corps était (et c'est précisément ce que prétendent les spiritualistes*), l'*instrument*, l'organe de la pensée dans la vie actuelle, et nullement sa cause

même. On dirait, en vérité, que le spiritualisme* consiste à nier les rapports étroits, l'influence réciproque du physique et du moral; mais, s'il se place sur un terrain si défavorable, sa ruine est certaine; aussi n'a-t-il garde de le faire, quand il est un peu éclairé. Les faits que l'on invoque ne sont niés par personne; il est évident que ce que les spiritualistes* appellent l'âme et ses facultés est lié au corps; que, selon la parole déjà citée de Bossuet*, « l'homme est un seul et même tout organique. » On ne saurait, dirons-nous avec saint Thomas*, se figurer, à la manière des enfants, l'âme dans le corps comme le pilote dans son navire, comme un oiseau dans sa cage; il y a un lien étroit, une union intime entre l'âme et le corps, aucun philosophe ne le conteste. Mais lorsqu'on manie un instrument pour accomplir une œuvre quelconque, on est aussi en rapport avec l'instrument et, jusqu'à un certain point, dans sa dépendance ; on peut être trahi par l'instrument ; il n'en est pas moins vrai que ce n'est pas l'instrument qui compose, qui joue, qui éprouve une émotion artistique, qui tend spontanément* aux fins pratiques qu'on se propose. Tout se passerait donc de même, si le corps n'était que le compagnon et l'instrument de la vie morale en ce monde, et c'est là ce qu'affirme la thèse spiritualiste*.

2. Réponses particulières sur les points de détail. — Maintenant, sur tous les points de détail on peut répondre et faire au moins reculer les prétentions des matérialistes*. Le *sexe* n'a pas une influence si prépondérante que de très grands exemples de courage « viril » n'aient été donnés par des femmes, et bien des exemples de lâcheté par des hommes; les vertus qu'on attribue le plus volontiers à un sexe ne sont ni interdites à l'autre, ni même fort rares dans l'autre. — L'action du *tempérament* sur le moral est de même bornée : avec un tempérament débile certaines âmes font des merveilles, comme les grands artistes avec de mauvais instruments; ne peut-on pas être énergique, vaillant au travail, homme de génie même, avec un corps malade; être

faible d'esprit et pauvre de cœur avec un beau corps? Qu'on songe à Richelieu*, à Pascal*, à Vauvenargues*. — L'action du *climat* n'est vraie que d'une manière très générale et, après tout, bien superficielle; ainsi, on prétend, non sans raison, que les climats froids sont plus favorables à l'activité et à l'énergie; cependant ces mêmes climats ont produit la mélancolie et le *spleen*. Inversement, la mollesse des habitants du midi est bien connue; mais, cette prétendue mollesse n'a pas empêché les Romains de conquérir le monde et les Carthaginois de disputer l'empire aux Romains. — Bref, on ne saurait voir des vérités absolues dans les faits allégués par le matérialisme*; ils ne sont vrais que d'une manière générale et ne prouvent rien rigoureusement.

3. **Influence du moral sur le physique** (exemples).— Dans tous les cas, on oublie d'autres faits universels aussi, l'*influence du moral sur le physique*, influence qu'on peut à peine exagérer. La *santé* que nous avons, fait en partie notre *caractère*, mais le *caractère* que nous avons agit sur notre santé. Une grande terreur, un grand trouble moral peuvent la troubler et la compromettre; une espérance très vive suffit parfois pour la relever. Les exemples sont-ils donc rares des prodiges que peut faire l'énergie morale dans un corps blessé sur le champ de bataille ou usé par de longues souffrances?

Conclusion. En quel sens l'âme est une harmonie. — Par conséquent, l'âme ne peut pas être assimilée à l'harmonie d'une lyre; ce n'est pas une *résultante* inerte et mécanique, elle possède la spontanéité*, elle exerce l'empire. On n'a jamais vu, dit Platon* dans le *Phédon*, l'harmonie se servir de la lyre, mais on voit l'âme se servir du corps; on n'a jamais entendu une harmonie délicieuse sortir d'une lyre brisée, mais on voit les âmes courageuses faire de belles actions avec un corps brisé.

III. **Arguments tirés des rapports du cerveau avec la pensée.** — Le matérialisme* contemporain, quittant ces arguments vieillis et tous plus ou moins faibles,

prend une forme particulière et se place sur un terrain plus restreint. La pensée, dit-il, est la *fonction* du cerveau, elle est le produit de l'activité cérébrale, absolument comme la digestion, la respiration et la sécrétion sont les fonctions de l'estomac, des poumons et des glandes.

Volume, poids, forme, constitution chimique du cerveau. — Température, pression, affluence du sang (le chien décapité). — Mais, quelle est, au juste, la qualité du cerveau qui est liée à la qualité et à la grandeur de la pensée? Quelques matérialistes* nous indiquent une seule qualité, d'autres plusieurs à la fois. C'est le *volume*, c'est le *poids*, la *forme*, la *constitution chimique* du cerveau ; puis, sa *température*, la *pression* qu'il supporte, la *quantité* et la *qualité* du *sang* qui le baigne. Voyons tour à tour ces affirmations.

Il est certain que le cerveau, organe essentiel entre tous, sert à quelque chose, et notamment qu'il est l'organe de la pensée ; nul ne le nie. Dès lors, rien d'étonnant que son volume, son poids, sa constitution chimique importent. Cependant, toutes les tentatives faites pour arriver à la précision scientifique sur ces divers points n'ont guère abouti jusqu'ici. — Le *volume* du cerveau est difficile à mesurer sur un vivant; on ne connaît ni l'épaisseur exacte du cuir chevelu, ni celle des os; on ne peut se livrer à une étude minutieuse du cerveau qu'après la mort, et cette observation se fait assez rarement. Ce qui semble certain, c'est qu'au-dessous d'un certain volume le cerveau est impropre à penser; qu'inversement, le cerveau qui dépasse un certain volume coïncide avec l'idiotie. — Il en est de même pour le *poids :* l'encéphale qui ne pèse pas au moins mille grammes est celui d'un idiot ; le cerveau des grands hommes pèserait quatre livres et davantage. — La *forme* des lobes cérébraux, leur grand développement antérieur importe, paraît-il, à la qualité de la pensée. — On ajoute que le travail intellectuel ne va pas sans une grande dépense de phosphore si bien que la pensée serait avant

tout une combustion de phosphore et que les aliments phosphorés seraient plus propres que d'autres à entretenir le travail intellectuel.

M. Paul Janet*, dans son livre sur le matérialisme* contemporain, s'est appliqué à opposer les faits aux faits, à montrer l'insuffisance des preuves et à répondre sur tous ces points. Sans entrer dans le détail de ses réponses, on peut dire avec lui, qu'avant de prétendre expliquer par le cerveau la pensée et ses œuvres, les physiologistes* feraient bien de se mettre d'accord sur la constitution et les fonctions de cet organe, jusqu'ici assez mal connu.

Il paraît démontré que la *température* du cerveau s'élève pendant le travail intellectuel, qu'une *pression* insuffisante ou excessive trouble la pensée. L'expérience célèbre du chien décapité, faite par M. Brown-Sequard*, prouve nettement que les opérations psychologiques conscientes sont liées à la présence du sang artériel dans le cerveau. La tête d'un chien, séparée du corps, recommence à donner des signes de vie et d'intelligence, quand on injecte du sang rouge dans les artères qui arrosent le cerveau. Mais, sur ce dernier point, c'est un savant qui nous fournit la réponse. Dans le télégraphe, dit le physicien allemand Mayer*, la *pile* est nécessaire et, dans la pile, l'*acide* : ôtez l'acide, votre pensée ne se transmet plus. Dira-t-on pour cela que c'est l'acide qui *veut*, qui *pense*, qui *rédige* et *envoie* la dépêche ? Non, il est évident que l'acide est simplement une *condition de manifestation* de la pensée. Eh bien, de même, de ce que le sang doit baigner les éléments nerveux pour que la pensée apparaisse, de ce qu'elle n'apparaît pas sans certaines conditions normales, parmi lesquelles figure celle-là, il ne s'en suit pas que le sang, ni aucune autre condition physique, soit le sujet même et la cause de la pensée.

Analyse des fonctions cérébrales par Flourens*. — Enfin, les expériences alléguées en dernier lieu par les matérialistes* sont celles de Flourens*, qui, d'ailleurs,

n'était pas lui-même matérialiste*. Il a fait le premier ce qu'on a appelé depuis l'analyse des fonctions cérébrales par l'*ablation** des divers lobes cérébraux. Opérant sur des pigeons, par exemple, il a démontré que le cervelet est l'organe régulateur du mouvement, que sa destruction entraîne l'immobilité, et que, lésé de diverses manières, il trouble diversement le mouvement ; s'il s'est lésé d'un côté, l'animal ne peut prendre librement son vol, et, jeté de haut, est forcé de tourner en spirales; la lésion se trouve-t-elle du côté opposé, l'animal tourne en sens inverse ; une certaine lésion particulière rend l'animal incapable d'avancer, il recule forcément. L'ivresse n'est que la congestion de ces parties du cerveau, produite par les vapeurs alcooliques.

Or Flourens* a montré de même que ce sont les lobes antérieurs et supérieurs qui servent à la pensée. Le pigeon, à qui on les enlève, perd l'instinct et les sens, il ne sait plus manger et n'a ni le désir ni l'idée de fuir ; cependant les fonctions nutritives et motrices sont intactes ; grâce à la nutrition l'organe se reconstitue, et l'instinct reparaît quand les lobes en question se sont reformés.

Conclusion des matérialistes*.— C'est là le triomphe des matérialistes. Ne voyez-vous pas, disent-ils, qu'avec *telle* région cérébrale disparaîssent *telles* facultés, que le cerveau en se reformant les ramène, que ces facultés par conséquent sont le produit direct du cerveau seul ?

Mais Flourens* lui-même et d'autres physiologistes*, des philosophes surtout, n'hésitent pas à prendre l'offensive sur ce point même, à voir dans les faits allégués la preuve la plus nette en faveur du spiritualisme*. Peut-on mieux montrer, dit M. Ravaisson*, que la pensée n'était pas supprimée par l'ablation* de son organe, mais était devenue simplement latente*, puisqu'elle recommence à se manifester dès que l'organe lui est rendu ? Bien plus, comment les lobes repousseraient-ils normalement, s'il n'y avait une force dirigeante, chargée de recevoir, pour ainsi dire, et de disposer les molécules

apportées par la nutrition ; si l'âme n'était pas là pour refaire et réparer son corps? L'âme est tellement supérieure aux éléments nerveux, qu'elle préside à leur réorganisation, et qu'en attendant de les avoir entièrement régénérés, elle supplée avec les parties inférieures de l'organe aux parties supérieures manquantes. « Ce n'est donc pas l'organe qui cause la fonction, comme le matérialisme* le soutient ; c'est la fonction, c'est l'action, qui, sous certaines conditions physiques, s'assujettit et s'approprie l'organe. »

Conclusion; le matérialisme* n'a aucun droit à se donner comme scientifiquement établi. — Ainsi, un point paraît certain, c'est que le matérialisme* n'a aucun droit à se donner comme *scientifiquement établi* : tous ses arguments prouvent moins, ou prouvent autre chose qu'il ne croit; aucun de ses arguments ne prouve précisément ce qu'il avance.

La question n'est pas résolue par la science. — Toutes les raisons métaphysiques* et morales sont en faveur du spiritualisme*. — Le spiritualisme* absolu. — La question n'est pas résolue par la science, et n'est pas de nature à l'être; elle est d'ordre métaphysique*. Mais toutes les *raisons métaphysiques**, nous allons le voir, et surtout les *raisons morales* sont en faveur du spiritualisme*. Il sera toujours plus satisfaisant pour l'esprit d'expliquer l'*inférieur* par le *supérieur*, que de faire l'inverse. L'organisation est un moyen pour la vie psychologique et morale, qui est dans l'homme l'essentiel. Cette fin suprême domine l'œuvre entière et en rend compte, loin d'en être la résultante fortuite.

Si quelque chose était prouvé par la discussion qui précède et s'il fallait ici une conclusion positive, nous devrions conclure non au matérialisme*, mais bien plutôt, avec Leibnitz*, au *spiritualisme* absolu*. On donne ce nom à la doctrine selon laquelle la matière, même la matière brute, se résout en éléments inétendus*, immatériels*, doués de spontanéité* et d'intelligence, c'est-à-dire en *âmes* pour ainsi parler. Chez les vivants chez

l'homme, en particulier, ces éléments spirituels déjà, mais inférieurs, sont groupés, ordonnés et comme disciplinés par une *monade** supérieure, consciente, raisonnable et libre : l'*âme* proprement dite, image de la monade* suprême, Dieu.

XLVIe LEÇON

Spiritualité* et immortalité de la personne.

Rapports de cette leçon avec la précédente. — Importance morale de la question. — Les grands noms en présence. — Le spiritualisme* proprement dit, dans ses rapports avec l'idéalisme*. — Comment il a restreint le terrain sur lequel il se retranche : questions auxquelles il a renoncé. — Il invoque trois genres d'arguments :
I. Témoignage direct de la conscience. (Le sens commun : Descartes*.)
II. Examen comparatif des attributs du *moi* et de ceux de la matière.
III. Faits à l'appui : Triomphe du moral sur le physique.
La question de la vie future. — Trois groupes de preuves.
1. Preuves logiques et métaphysiques*. — (*a*) L'âme est une. — (*b*) L'être est indestructible. — En quoi cette preuve est insuffisante. — (*c*) La *personne* ne peut périr.
2. Preuves psychologiques. — (*a*) Aspirations de notre sensibilité ; (*b*) de notre intelligence ; (*c*) de notre volonté : où serait la raison suffisante de ces aspirations si elles étaient purement illusoires ?
3. Preuves morales. — Il y en a deux distinctes dans Kant*. — Les *postulats* de la raison pratique* selon ce philosophe.— Conclusion.

Rapports de cette leçon avec la précédente. — La dernière leçon a eu pour objet de repousser l'attaque du matérialisme*. Nous avons montré combien cette doctrine a peu de droit à se présenter comme scientifique, comme positive, comme seule établie sur les faits.

Loin que la matière puisse élever la prétention d'être la réalité par excellence, la réalité unique, la grande difficulté, en ce qui la concerne, est d'établir son exis-

tence distincte, puisque, en dernière analyse, elle se résout en états de conscience, n'est connue que par l'esprit, et n'existe pour nous qu'autant que l'esprit la perçoit et la connaît.

Il faut revenir sur cette question dont l'importance morale est immense; il faut, quittant le ton de la polémique, reprendre en elle-même la thèse spiritualiste, et voir quels arguments elle peut invoquer à son tour.

Importance morale de la question. — Si le sujet qui veut, sent et pense, n'était que l'organisme lui-même, comme l'organisme est soumis à des lois nécessaires et régi tout entier par le déterminisme* physiologique, la liberté serait exclue de notre vie, et par suite la moralité : là est le secret de l'intérêt passionné qui s'attache à cette question.

Voyons donc par quels arguments positifs on croit pouvoir établir qu'il y a en nous une force distincte des énergies physiologiques, un principe d'activité spontanée*, de volonté libre, de conscience personnelle : en un mot, une force spirituelle, principe et fin du groupement organique lui-même, cause centrale et initiale de nos actions conscientes, laquelle, si elle existe avec de tels attributs, sera susceptible de moralité, et pourra espérer une destinée distincte de celle du corps.

Les grands noms en présence. — Si l'on interroge l'histoire de la pensée humaine, les plus grands philosophes professent presque tous la doctrine spiritualiste* diversement entendue. Citons les principaux, moins pour nous appuyer de leur autorité que pour jeter un coup d'œil sur l'historique de la question. Dans l'antiquité, Socrate*, Platon*, Aristote*, Plotin*, tout ce que la philosophie grecque a de plus illustre; à Rome, Cicéron* et Sénèque*; chez les modernes, presque tous les philosophes du dix-septième siècle, Descartes*, Bossuet*, Pascal*, Fénelon*, Malebranche*, Leibnitz*, pour ne parler que de ceux qui ont écrit en français.

Les grands philosophes à tendances matérialistes* sont : chez les Grecs, Leucippe* et Démocrite*, et leur

disciple Epicure*; chez les Latins, Lucrèce*, traducteur et disciple d'Epicure*; plusieurs philosophes ou médecins français du dix-septième et du dix-huitième siècle*, Gassendi*, la Mettrie*, d'Holbach*, Helvétius*, Cabanis*, Broussais*; beaucoup de savants et de philosophes contemporains, surtout en Allemagne, où M. Büchner* a fait, il y a quelques années, la profession de foi matérialiste* la plus complète et la plus décidée.

De ces deux listes, la première est certainement la plus brillante, mais il n'y a aucun argument à tirer de là; car, pourrait-on dire, les philosophes spiritualistes* ont dû leur renommée à l'accord de leurs doctrines avec les croyances communes; ils ont eu en quelque sorte pour complice l'instinct partial de leurs lecteurs, c'est à cela surtout qu'ils doivent leur gloire et leur autorité. Les philosophes matérialistes* inspirent d'ailleurs une égale admiration à ceux qui les goûtent : Lucrèce* a chanté en vers magnifiques Epicure* et sa philosophie. — Passons donc aux raisons et voyons ce qu'elles valent.

Le spiritualisme* proprement dit. — Comment il a restreint le terrain sur lequel il se retranche. — Questions auxquelles il a renoncé.— Le spiritualisme* dont nous allons exposer les arguments diffère de l'idéalisme* ou spiritualisme* absolu, qui oppose en quelque sorte une fin de non-recevoir aux prétentions matérialistes*, et s'applique à montrer que l'existence de l'esprit est plus certaine que celle de la matière.

Le spiritualisme* proprement dit affirme seulement la distinction de l'âme et du corps et leur co-existence, en un mot, la double nature de l'homme, formé d'éléments matériels et étendus qui se groupent sous l'action prédominante d'une *monade** centrale, l'âme. Il a renoncé même à poser beaucoup de questions qu'il agitait autrefois : D'où vient l'âme quand elle entre dans le corps ? Comment et quand y arrive-t-elle ? De quelle manière s'unit-elle au corps ? Où réside-t-elle ? Comment agit-elle sur les organes et comment reçoit-elle leur action ?

Au moyen-âge les philosophes prétendaient résoudre ces questions; et Descartes* encore logeait l'âme dans la glande pinéale, d'où elle communiquait avec le dehors par l'intermédiaire des esprits animaux. C'était compliquer de difficultés insolubles un problème déjà peut-être au-dessus de nos forces.

On porte aujourd'hui tout l'effort sur un point unique et très déterminé. Il s'agit de savoir si le *moi*, c'est-à-dire la personne consciente, qui se connaît elle-même par la réflexion, qui se possède par la volonté et est éclairée par la raison, si ce *moi*, dis-je n'est que la résultante des forces physiques groupées dans notre corps, ou s'il a une existence propre et d'un autre ordre.

Il invoque trois genres d'arguments. — Le spiritualisme* invoque trois genres d'arguments.

I. Arguments tirés du témoignage direct de la conscience;

II. Arguments tirés de l'examen comparatif des attributs du moi et de ceux de la matière ;

III. Arguments tirés de certains faits déjà invoqués et tout à l'appui du spiritualisme*, comme montrant le triomphe du moral sur le physique.

I. **Témoignage direct de la conscience : le sens commun; Descartes*.** — On invoque le témoignage direct de la conscience. Il y a deux manières de l'invoquer.

On fait souvent appel au simple sens commun. Suivant M. A. Garnier*, par exemple, l'ignorant, même l'enfant, connaissent leur personnalité morale comme distincte de leur individualité physique; bien interrogé, un paysan ou un enfant répondra sans hésiter qu'il ne se sent en rien mutilé dans sa personne morale par les mutilations de son corps, et que, lorsqu'il jouit d'un sentiment pur, il n'a garde de le rapporter à une région quelconque de l'organisme. « Qu'est-ce donc que l'âme, demandait un enfant à sa mère ? » Et, tandis que celle-ci cherchait une réponse : « Je l'ai trouvé, reprit-il, c'est ce avec quoi je t'aime ». — Nous souffrons de la faim et nous souffrons d'une injustice, d'une parole dure ou amère.

Dans le premier cas, la souffrance est physique; dans le second, elle est certainement d'autre nature; elle atteint ce que nous appelons notre personne morale. Nous sentons donc en nous comme deux êtres distincts.

Pour que cette preuve ait une valeur philosophique il faut pousser jusqu'à l'argument de Descartes*, et dire avec lui : on peut douter de l'existence du corps, douter de tout ce qui tombe sous les sens; mais il m'est impossible de douter de ma pensée même, de mon existence comme sujet conscient, laquelle m'apparaît d'autant plus vive que je fais plus d'efforts pour la révoquer en doute. « Je doute, donc je suis ». « L'âme est plus aisée à connaître que le corps. »

II. **Examen comparatif des attributs du moi et de ceux de la matière :** — 1° Le *moi* est essentiellement *un*, l'unité est son attribut fondamental; car, sans unité, point de conscience, par conséquent point de pensée, point de sensibilité, point de volonté. Or, toute matière est étendue, donc divisible, donc composée d'une multiplicité de parties. — Dira-t-on que l'unité résulte du simple arrangement des parties matérielles. Il restera à expliquer ce groupement même et cette harmonie, cette disposition intelligente des molécules matérielles pour former cette merveille des merveilles, la pensée. Comme le dit M. Ravaisson* : on ne peut expliquer la vie psychologique par la matière qu'à condition de prêter préalablement à la matière les attributs mêmes de l'âme. Pour matérialiser* l'esprit, on est forcé d'abord de spiritualiser* la matière.

2° Le *moi* est essentiellement identique, c'est-à-dire *un* encore, toujours lui-même dans les instants successifs de sa durée; la matière vivante se renouvelle. Comment expliquer dans l'hypothèse matérialiste* l'unité d'une même vie, s'il est vrai que, de cinq à soixante ans, la matière de notre corps se soit renouvelée plusieurs fois totalement? Dira-t-on que, à mesure que les molécules s'en vont, celles qui arrivent par la nutrition et la respiration prennent exactement la place des pre-

mières, et reçoivent des molécules qui sont restées communication des mêmes mouvements. — Mais cela même est le miracle qu'il s'agit d'expliquer. Quel est donc ce principe d'arrangement et d'ordre, quelle est cette *forme*, qui préside comme idée directrice à la répartition des molécules apportées par la nutrition ? Elle s'en sert pour réparer et refaire les organes ; elle les mène dociles à leur place et les initie à leur œuvre ; elle les domine donc, ces particules matérielles, de toute la distance qui sépare l'esprit de la matière.

3° Tout se ramène en effet à ceci : la matière est essentiellement inerte, incapable de se donner le mouvement qu'elle n'a pas, de changer la direction ou la quantité de celui qu'elle a reçu ; le *moi*, au contraire se connaît lui-même, comme une spontanéité*, comme une énergie qui tend vers des fins, qui peut varier ces fins, choisir entre elles, se porter vers elles d'un mouvement plus ou moins intense : en un mot, comme une force créatrice. Le *moi* est donc tout autre chose que la résultante des forces matérielles, qu'il se subordonne et s'assujettit. Comment un faisceau de forces aveugles, sans autre lien que la nécessité mécanique, produirait-il la personne libre ?

III. **Faits à l'appui : triomphe du moral sur le physique.** — On tire enfin un troisième genre d'arguments de certains faits, invoqués de tout temps, à l'appui du spiritualisme* : tels sont ces cas nombreux où l'on voit la force morale faire des prodiges, triompher des forces physiques, communiquer à l'organisme des secousses bienfaisantes ou funestes. Des maladies terribles et souvent mortelles ne sont-elles pas déterminées par une surprise morale, par une mauvaise nouvelle ? Il y a bien désorganisation physique dans ces maladies ; mais l'origine en est dans une pensée, dans une idée, c'est-à-dire dans une cause aussi purement spirituelle que possible. D'autres fois c'est l'inverse qui a lieu : une cause morale encore, la confiance, l'espoir, l'enthousiasme guérit de grands désordres organiques.

C'est le cas aussi de rappeler que souvent on voit l'énergie du caractère, triomphant des douleurs physiques, obtenir d'un corps brisé par la souffrance des services que les corps les plus robustes refusent à des âmes molles et lâches.

Question de la vie future : trois groupes de preuves. — Toutes ces raisons, d'affirmer l'existence de l'esprit non seulement comme réalité distincte et parallèle, mais comme réalité prédominante, nous permettent d'aborder maintenant cette question : Que pouvons-nous espérer? quelle est la destinée qui nous attend ? — Ce que nous sommes, la psychologie nous l'apprend; ce que nous devons être et ce que nous devons faire, la morale nous l'enseigne; que pouvons-nous espérer? Voilà une question métaphysique*, qui, plus que toute autre, a passionné les hommes et occupé les philosophes. Parmi les arguments sur lesquels on a cru pouvoir établir l'espoir d'une vie future, nous allons indiquer en ordre ceux qui ont gardé le plus de valeur persuasive.

Preuves logiques et métaphysiques*. — Des preuves de trois genres sont invoquées en faveur de l'immortalité, c'est-à-dire de la persistance de notre vie consciente* après la mort. — En premier lieu, des preuves logiques et métaphysiques*. Elles affectent la plus grande rigueur, mais elles ne sont pas les plus convaincantes.

(*a*) **L'âme est une.** — L'âme est *une* et simple, par conséquent indivisible, elle ne peut donc périr par décomposition : elle est donc indestructible. En effet, la mort n'est autre chose qu'une *dissolution*, une séparation des divers éléments d'un composé : le simple, ne pouvant se dissoudre, ne meurt pas.

(*b*) **L'être est indestructible.** — Tout être est indestructible, quand on le considère dans ses éléments simples : rien ne se perd. Nous ne pouvons imaginer l'anéantissement d'un atome chimique. Quand un corps se dissout, une simple transformation a lieu, non une destruction à la rigueur. Les éléments chimiques entrent dans des combinaisons nouvelles, ils ne sont point

détruits. On ne les voit jamais rentrer dans le néant, et l'on ne peut même imaginer qu'ils y rentrent. L'*être* est essentiellement impérissable. Or, si l'on ne peut admettre la destruction d'un grain de sable, comment croire à la mort du principe pensant?

Remarque. — Ce qui fait l'insuffisance de cet argument, c'est la rigueur même qu'il affecte, dans une matière qui ne comporte pas ces démonstrations géométriques. L'indestructibilité* qu'il prouverait n'est pas d'aillleurs celle que nous désirons. Oui, les éléments mêmes de nos corps sont impérissables, et, sous une forme ou sous une autre, ils doivent subsister, rentrer sans cesse dans le cours des choses. Mais, c'est en vain qu'un grand nombre de savants nous invitent à nous contenter de cette immortalité en quelque sorte physique; c'est en vain aussi qu'on nous promettrait une immortalité métaphysique* plus ou moins analogue : nous souhaitons l'immortalité proprement dite, celle de la *personne consciente*. Cette immortalité ne peut se démontrer par un syllogisme*. Si le *moi* est simple et indestructible, ce n'est pas de la même manière qu'un atome d'oxygène. Une espérance, une aspiration morale doit reposer avant tout sur des raisons morales.

(*c*) **La personne ne peut périr.** — Pour donner aux arguments de cet ordre toute la force dont ils sont susceptibles et qu'au fond ils possèdent, il ne faudrait que considérer directement l'excellence de la personne et voir dans cette excellence même son véritable titre à subsister. Si rien ne se perd, dirons-nous, à plus forte raison la conscience et la volonté libre sont immortelles. Ne serait-il pas absurde que l'atome brut et inerte fût assuré de persister, et que le sujet doué de raison, d'amour et d'énergie morale fût voué à l'anéantissement? Ce que nous connaissons de plus parfait et de plus digne de vivre ne peut mourir. Avoir une fois, au milieu des forces aveugles qui composent cet univers, pris conscience de soi comme force intelligente et autonome*, s'être élevé à la dignité de personne morale, s'être in-

terrogé sur sa destinée, s'être senti responsable, — cela donne droit à demeurer dans la vie et dans l'activité. L'être ne peut être conçu que comme persistant sous les transformations qu'il subit, à plus forte raison la personne, qui est le prototype* de l'être, qui est l'être en pleine possession de lui-même, la personne, qu'annoncent et préparent les existences inférieures comme autant d'ébauches.

2° **Preuves psychologiques.** — Les *Preuves psychologiques* se tirent de la nature de nos trois facultés, dont chacune aspire à un état meilleur que l'état présent. Où serait la raison de ces aspirations, si elles n'étaient qu'un leurre. Pourquoi nous auraient-elles été données à nous seuls entre tous les êtres ? Quel déplorable privilège !

(a) **Aspirations de notre sensibilité.** — A quoi tend notre sensibilité ? Aû bonheur parfait, absolu. Elle est avide de bonheur et trouve toujours insuffisant, surtout insuffisamment pur, celui qu'elle goûte dans la vie présente. Toutes nos inclinations, surtout les meilleures, tendent à l'infini ; en cette vie, elles ne sont jamais satisfaites que d'une manière fugitive, éphémère* et incomplète ; ou c'est une cruelle ironie de la destinée, ou il y a là un gage et comme une promesse d'immortalité.

(b) **De notre intelligence.** — Notre intelligence aspire à la vérité. Mais, ici-bas, toute notre science ne peut que reculer (et combien peu !) les bornes de notre ignorance ; l'inconnu nous enveloppe de toutes parts, plus on sait, plus on s'aperçoit qu'on ignore. Notre vie serait-elle le jouet de ces curiosités insatiables, de ces tentations de savoir, si elles étaient absolument vaines? Comment ne pas espérer une destinée ultérieure de notre intelligence, avec la perspective, avec la certitude de connaître davantage et d'avoir la solution des grands problèmes qui nous préoccupent. C'est là, à coup sûr, une conception plus vraisemblable, plus satisfaisante pour notre raison, que l'attente de l'anéantissement pur

et simple pour un esprit qui a pu un moment entrevoir et goûter la vérité.

(c). **De notre volonté.** — Enfin, notre volonté aspire au bien, et se reconnaît obligée de l'accomplir. Combien meurent pourtant, sans avoir pratiqué ces vertus qu'eux-mêmes proclament obligatoires ! Quelle singulière destinée serait donc la nôtre, si la vie actuelle était unique ! Cette vie serait en quelque sorte vide de sens, car l'immense majorité des hommes en manquerait complètement le but.

3° **Preuves morales : il y en a deux dans Kant*. Les *postulats** de la raison pratique selon ce philosophe.** — Ceci nous amène aux preuves morales, qui affectent de moins en moins la forme de démonstrations logiques et de plus en plus la forme de simples espérances, mais d'espérances fondées en raison, d'espérances invincibles. On en trouve deux dans Kant* : elles expriment d'une manière précise ce que le sens commun a de tout temps entrevu confusément. Kant* a une autorité singulière dans la matière, parce que, implacable comme il l'a été pour les autres arguments, s'il s'est déclaré satisfait par ceux que nous allons exposer, on peut croire qu'ils ont un poids particulier.

1° Nous sommes faits pour la moralité ; notre destinée est de vouloir le bien et de le faire librement. A cela nous nous reconnaissons obligés ; et, tandis qu'on peut douter de la valeur de toutes les autres idées, l'idée d'obligation se présente comme catégorique, c'est-à-dire au-dessus de toute discussion. Cette destinée morale ainsi entrevue, il est à croire qu'elle s'accomplira, que le temps, au moins, nous sera donné pour l'accomplir. Notre existence actuelle n'est rien en comparaison de l'existence totale à laquelle nous sommes appelés. La vie présente n'est qu'un commencement : elle aura une suite, n'en doutons pas. Car, avoir soupçonné la moralité, compris ses prescriptions, essayé un moment de réaliser le bien, puis retomber soudain dans le néant, ce serait une destinée dérisoire et contradictoire. Croire

qu'une telle destinée est la notre est une sorte d'impiété, parce que c'est déclarer que le monde est abandonné au hasard, et que ce qui doit être ne sera point.

2° Nous accomplissons inégalement la justice dans cette vie. Ne faut-il pas, sous peine d'absurdité, que nous soyons traités selon nos œuvres? Nous manquons tous plus ou moins notre destinée morale, mais quelques-uns font vers elle des efforts surhumains. Seront-ils traités absolument comme ceux qui la tournent en dérision, qui la négligent ou l'oublient totalement ? Répondre affirmativement et en prendre son parti, ce serait faire la profession de foi la plus immorale : ce serait proclamer que la moralité n'est qu'une duperie.

Cependant il ne faut pas dire que la vertu a *droit* à une récompense; c'est une façon trop grossière, selon Kant*, de présenter ces hautes vérités. Il est plus noble et plus généreux, par conséquent plus méritoire, de pratiquer la vertu pour elle-même, sans compter, d'accomplir le devoir parce que c'est le devoir, que de travailler à sa propre perfection par calcul, en vue d'un salaire. La vraie vertu est désintéressée. Il ne faut donc pas d'avance nous déclarer scandalisés pour le cas où, ayant fait notre devoir, nous ne pourrions compter sur aucune récompense : il nous resterait encore la satisfaction d'avoir fait le bien et chacun doit trouver que, en ce qui le concerne, cela est assez.

Mais peut-on ne pas attendre et désirer une vie meilleure pour ceux qui valent infiniment mieux que nous, et que nous voyons souffrir! Est-il possible de ne pas croire à une réparation future des injustices de la destinée? Croyons-y pour les autres, si ce n'est pour nous-mêmes : Faisons cet acte de foi en la moralité, en l'ordre raisonnable des choses. Plus l'homme sera ce qu'il doit être, plus il reconnaîtra le droit de la personne morale à subsister indéfiniment.

Kant* d'ailleurs ne se prononce pas sur ce que sera la vie future. Il incline à admettre une suite indéfinie d'existences, dans lesquelles l'âme, s'épurant de plus

en plus, s'approchera graduellement du bien absolu.

Conclusion. — Concluons sur ce point comme nous avons conclu au sujet de la liberté : Ces questions suprêmes ne comportent pas de solutions exactes, ni de certitude mathématique. Faut-il nous en plaindre? Au contraire. Une démonstration rigoureuse n'est pas plus désirable qu'elle n'est possible ; elle serait en réalité contradictoire ; car, du jour où elle serait faite, toute la vie morale changerait de caractère ou plutôt serait supprimée. La croyance au bien, à sa possibilité, à son triomphe final, ne peut qu'être et sera toujours affaire de bonne volonté. Si cela se démontrait géométriquement, la moralité s'imposerait comme un théorème ; la vertu, toute servile, perdrait sa valeur et son nom, le vice serait une absurdité logique.

Il est donc bon et nécessaire qu'il reste des incertitudes sur les questions dernières. Ces incertitudes, c'est à nous de les lever par un acte de foi raisonnable et de volonté bonne, qui est l'acte de liberté par excellence, et qui nous est demandé avant toute chose, comme première et dernière condition de la moralité.

FIN.

VOCABULAIRE DES NOMS PROPRES

ET

DES EXPRESSIONS PHILOSOPHIQUES

Aberration (du latin *ab*, qui marque l'écart, et *errare*, errer) : erreur qui s'écarte grossièrement du sens commun.

Abjection, état abject (du latin *abjectus*, rejeté, repoussé).

Ablation (du latin *ablatus*, ôté, enlevé) : action d'enlever.

Abstraction, action d'*abstraire*, *abstrahere*, tirer à part, opération qui consiste à penser séparément ce qui n'est pas séparé dans la réalité.

Abstrus (du latin *abstrusus*, enfoncé, caché) : difficilement accessible à l'entendement.

Action (*principe de moindre action*) « Tout se fait dans la nature par les voies les plus courtes, avec la moindre dépense possible de temps et de force. »

Adage, sentence, dire populaire (du latin *adagium*, conseil).

Adaptation, action d'adapter ou de s'adapter à... c'est-à-dire de se mettre en rapport avec quelque chose : du latin *ad*, qui marque l'accord, et *aptus*, qui marque l'arrangement.

Affectif, qui a rapport aux **affections**, c'est-à-dire aux sentiments, au cœur.

Affiné, rendu fin ; esprit affiné, esprit rendu plus fin, plus pénétrant par l'instruction.

Agrégat (du latin *grex*, *gregis*, troupeau) : réunion de particules en un tout, groupement, groupe.

Altruisme, amour d'autrui : mot formé du latin *alter*, *autre*, comme égoïsme l'est de *ego*, *moi*.

Ambiant, de *amb* (grec *amph*), particule qui signifie autour, et *iens*, allant : air ambiant, l'air qui circule autour de nous.

AMPÈRE (André Marie), né à Lyon, en 1775, mort le 10 juin 1836 ; grand mathématicien, physicien et philosophe ; fut tour à tour professeur à l'Ecole centrale de Bourg, au lycée de Lyon, à l'Ecole polytechnique et au Collège de France, — puis inspecteur général de l'Université ; il mourut en tournée d'inspection à l'infirmerie du lycée de Marseille. Ses principaux travaux sont relatifs aux *Mathématiques du*

jeu, c'est-à-dire au calcul des hasards; à la *Classification des sciences*, à la *Théorie de l'électricité* : il est le premier inventeur du télégraphe. Aussi remarquable par sa bonté et sa simplicité que par son génie, célèbre par ses distractions, qui tenaient à la profondeur de ses pensées, Ampère est une des figures les plus originales et les plus belles parmi les savants de tous les pays et de tous les temps. — Le voyageur et littérateur Jean Jacques Ampère, auteur de l'*Histoire romaine à Rome*, était son fils.

Analogie, rapport, ressemblance; raisonnement par analogie, raisonnement fondé sur des ressemblances: du grec *ana*, d'après, et *logos*, raison.

Analytique, qui tient à l'**analyse**, qui procède par analyse : du grec *analuo*, résoudre, séparer les parties d'un composé.

ANAXAGORE, philosophe grec (500-428 av. J.-C.), fut le maître, dit-on, de Socrate. Le premier, il reconnut comme cause du monde, outre la matière et la nécessité, un principe raisonnable.

Anémie, manque de sang: du grec *an*, qui marque la privation, et *aima*, sang.

Anthropologie, science de l'homme : du grec *anthropos*, homme, et *logos*, raison.

Anthropomorphisme, tendance à concevoir les autres êtres, notamment Dieu, à l'image de l'homme : du grec *anthropos*, homme, et *morphè*, forme.

Antithèse, du grec *anti*, contre, et *thésis*, thèse, position : thèse contraire, contraste.

ANTOINE (Marc), général romain (86-30 av. J.-C.). Partisan de César, il se déclara son vengeur après sa mort, et, sous ce prétexte, fit la loi à Rome. Cicéron souleva contre lui le parti du jeune Octave; mais bientôt Octave et Antoine réconciliés, se livrèrent des otages; le premier demandé par Antoine fut Cicéron. La rupture d'ailleurs ne tarda pas; Antoine, vaincu, se perça de son épée.

Aperception, substantif formé d'*apercevoir*, désigne une perception claire, par opposition à une perception confuse qu'on a sans s'en apercevoir.

Apologie, défense, justification: du grec *apo*, qui marque l'écart, et *logos*, discours: discours pour écarter une inculpation.

Araméen, nom d'un groupe de langues: racine *aram*, nom oriental de la Syrie.

Arbitre, du latin *arbitrium*, choix : libre arbitre, libre choix de la volonté.

ARCHIMÈDE, géomètre et physicien grec de Syracuse (287-212 av. J.-C.), un des plus grands savants de l'antiquité : trouva en géométrie la mesure du cercle, de la sphère, du cylindre, etc.; en physique, la loi qui porte son nom, relative à l'équilibre des corps plongés dans les fluides; en mécanique, la vis creuse, la poulie mobile, la théorie du levier. Il défendit trois ans à force de science sa patrie assiégée par les Romains. Plein d'admiration pour lui, le général en-

nemi avait ordonné de l'épargner, mais il fut tué par un soldat.

ARISTOTE, le plus grand savant et philosophe de l'antiquité (384-322 av. J.-C.), était fils d'un médecin, fut le précepteur et l'ami d'Alexandre le Grand. Il enseigna à Athènes, où il avait été disciple de Platon, et fonda à son tour une grande école de philosophie. De tous les points de l'Asie Alexandre lui envoyait les animaux et les plantes rares recueillis dans les pays conquis, ce qui lui permit d'être aussi grand naturaliste que grand penseur; il a écrit une *Métaphysique*, une *Physique*, une *Logique*, une *Psychologie*, etc., etc. Il a embrassé tout le savoir de son temps, et plus on l'étudie, plus on est dans l'admiration devant la sûreté de ses vues et la profondeur de ses pensées.

ARYAS (les), habitants présumés de l'ancienne Arie, province d'Asie où les savants placent le berceau de la race indo-européenne. Les Aryas auraient été les ancêtres communs de tous les peuples d'Occident, et auraient parlé une langue primitive d'où sont sorties toutes les langues aryennes ou indo-européennes, savoir : le sanscrit, le latin, le grec, le celtique, etc., comme langues mortes, et toutes les langues vivantes qui en dérivent.

Aryen (enne), nom d'un groupe de langues : voir **Aryas**.

Assimiler (s'), convertir en sa propre substance, digérer (au propre et au figuré), du latin *ad*, *à*, qui marque l'action de rendre, et *similis* semblable.

Assonance (du latin *ad*, à, et *sonare*, sonner), similitude de son.

Atavisme, (du latin *atavus*, aïeul), mode d'hérédité qui fait qu'on tient moins du père ou de la mère que d'un aïeul : hérédité qui « saute une ou même plusieurs générations. »

Atrophier (s'), dépérir par défaut de nutrition (du grec *a* privatif, et *trophè*, nourriture).

Audition, action d'entendre (latin *audire*, entendre, écouter).

Auriculaire, qui s'adresse à l'ouïe (latin *auricula*, oreille).

Automatisme, mouvement machinal; de **automate**, machine qui se meut par ressort (racine grecque : *autos*, soi-même, et *matos*, effort).

Autonomie, indépendance, état d'un être qui se fait à lui-même sa loi (du grec *autos*, soi-même, et *nomos*, loi).

BACON (François), célèbre philosophe anglais, (1560-1626). Témoin de la grande Renaissance scientifique du seizième siècle, il ne fut pas lui-même un savant, mais il renouvela la philosophie des sciences, et particulièrement la Logique, conformément à l'esprit de la science moderne. De même qu'Aristote avait donné les règles du raisonnement exact, Bacon essaya de fixer celles de l'expérience. Il écrit en latin avec plus d'abondance et d'éclat que de pureté. Très mêlé à la vie politique de son temps, il fut un médiocre caractère et n'eut pas une réputation intacte. Ses *Essais*, en anglais, sont d'un esprit vif et pénétrant.

BAYLE (Pierre, 1647-1706), célèbre écrivain et critique français.

né près de Foix ; étudia à Toulouse, fut précepteur à Genève, puis à Paris, obtint au concours la chaire de philosophie à l'Académie protestante de Sedan, puis passa à Rotterdam. Il y fonda les *Nouvelles de la République des lettres*, une des premières revues savantes qui aient existé : le premier numéro parut en mars 1684. Son grand ouvrage est le *Dictionnaire historique et critique*. Il s'y montre philosophe un peu sceptique, mais subtil et bon logicien; écrivain net, vif, clair et souple autant qu'érudit.

BEAUMONT (de) chirurgien du commencement de ce siècle, d'une famille française, en partie fixée au Canada, eut le premier l'occasion d'observer l'intérieur de l'estomac vivant et la sécrétion du suc gastrique. Depuis lui, l'expérience qui consiste à pratiquer une ouverture dans l'estomac des chiens et à y mettre une fenêtre de verre pour observer ce qui s'y passe, est devenue usuelle dans les laboratoires de physiologie.

BEETHOWEN, grand compositeur allemand, né à Bonn en 1770, mort à Vienne en 1827, un des grands maîtres de la musique. Après avoir admiré et imité Mozart, il adopta un genre plus large et plus vigoureux. Il excelle surtout dans les ensembles d'instruments à cordes et d'orchestre. Il a laissé beaucoup d'ouvrages de ce genre, des ouvertures, mais un seul opéra, *Fidelio*. Il a écrit un « Traité d'harmonie et de composition ».

BERKELEY (Georges 1684-1753), évêque et philosophe irlandais, professa la doctrine appelée *immatérialisme* ou *idéalisme absolu* : selon lui, non seulement la matière n'est pas la seule réalité comme le croient les matérialistes, mais il se peut même qu'elle ne soit pas du tout une réalité; car les sens ne saisissent pas les objets eux-mêmes, mais seulement des qualités, c'est-à-dire en somme des *idées*, et nous n'avons aucun moyen de savoir si quelque chose y répond hors de nous. Cette doctrine est exposée dans les *Dialogues entre Hylas et Philonoüs* et dans les *Principes de la connaissance humaine*.

BERLIOZ (Hector), musicien français, né en 1803 à la Côte-Saint-André (Isère), mort en 1869, abandonna ses études médicales pour entrer au Conservatoire. Il inaugura un genre nouveau de composition, fort usité maintenant, mais encore combattu, qui veut tout exprimer par les sons seuls, sans le secours des mots. Depuis 1835, il écrivait un feuilleton de critique musicale pour le *Journal des Débats*. Il a aussi écrit quelques ouvrages : *Voyage musical en Allemagne et en Italie, Études sur Beethowen, Glück et Weber*, etc. Ses œuvres musicales les plus exécutées sont : *Roméo et Juliette*, *le Carnaval romain*, la *Damnation de Faust*, *l'Enfance du Christ*.

BERNARD (Claude), illustre physiologiste français, originaire du Beaujolais, mort à Paris en 1878 ; la Chambre des députés, pour honorer en lui un des plus grands maîtres de la science française, voulut que ses funérailles fussent faites aux frais de l'État. Il était aussi grand par la simplicité de sa vie et la pureté de son caractère, que

par ses découvertes connues du monde entier. La clarté élégante de son style l'avait fait appeler à l'Académie française ; il était depuis longtemps une des gloires de notre Académie des sciences. Son écrit le plus connu est l'*Introduction à la médecine expérimentale ;* il étudia surtout les poisons, découvrit les fonctions du foie, et inventa une multitude d'expériences qui le font regarder comme le véritable créateur de la méthode en physiologie.

Biologie, science de la vie : du grec *Bios*, vie, et *Logos*, raison.

BOILEAU (Nicolas, 1636-1711), poète français, esprit droit, d'un goût sûr, donna dans son *Art poétique*, sous une forme précise et élégante, les règles de cet art, méconnues par tant d'écrivains médiocres alors en renom. Ses *Épîtres* sont moins originales que son poème comique, *le Lutrin ;* mais après l'*Art poétique*, qui vaut par l'autorité et la raison, les *Satires* surtout montrent la vigueur de son esprit critique.

BONALD (de), philosophe français, né dans l'Aveyron en 1754, mort en 1840, fut député et pair de France sous la Restauration et membre de l'Académie française : a écrit : *La Législation primitive*, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, *Recherches philosophiques*,... etc. Sa philosophie, d'un caractère tout religieux et conforme à sa foi royaliste, repose sur cette idée que la parole n'ayant pu être inventée par l'homme (parce qu'elle précède la pensée) a dû être l'objet d'une révélation spéciale, en même temps que les vérités qui servent de base à la morale.

BORGIA (François de), né en Espagne 1510, mort en 1572, fut le troisième général des Jésuites ; malgré les désordres de sa jeunesse, par où il se rattache à cette famille trop fameuse, il donna à la fin l'exemple des vertus monastiques et fut canonisé en 1671.

BOSSUET, grand évêque, orateur, historien et philosophe, né a Dijon en 1627, mort en 1704 ; montra en tout un admirable mélange d'inspiration et de raison, d'enthousiasme et de méthode. On connait surtout ses *Oraisons Funèbres*, mais elles n'égalent pas la beauté de ses *Sermons*. Chargé par Louis XIV de l'éducation du Dauphin, il écrivit pour son élève le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, la *Logique*, le *Traité du libre arbitre*, et surtout le *Discours sur l'Histoire Universelle*. Il fut évêque de Condom, puis de Meaux, rédigea la déclaration du clergé de France de 1682, et prit part à de célèbres controverses. La France n'a pas d'écrivain plus parfait.

Boudd'hisme, doctrine philosophique et religieuse de l'Inde, ainsi nommée de son fondateur, le Bouddha (c'est-à-dire le Sage) ; cette doctrine compte encore aujourd'hui 150 millions d'adeptes dans les Indes, la Chine, le Japon, etc.

BOURDALOUE. Célèbre prédicateur, né à Bourges 1632, mort en 1704. Son éloquence vaut par la logique, la virilité, la force du raisonnement. Il fut remarquable surtout par la rude franchise avec laquelle il fit entendre à Louis XIV et à une cour enivrée de plaisir, les avertissements de la loi chrétienne.

BROUSSAIS. Célèbre médecin né à Saint-Malo 1772, mort en 1838. Fut chirurgien de la marine, médecin militaire, professeur au Val-de-Grâce, etc. Son *Traité de l'irritation et de la folie* a seul un intérêt philosophique : la doctrine en est toute matérialiste.

BROWN-SÉQUARD, savant contemporain, d'origine américaine, mais fixé en France; a succédé à Claude Bernard dans la chaire de physiologie du collège de France; est célèbre par plusieurs expériences, notamment par celle qui prouve que l'épilepsie qu'on donne artificiellement au cochon d'Inde par une certaine lésion est héréditaire.

BÜCHNER, philosophe allemand contemporain, dont le livre *Matière et Force* fit grand bruit : c'est une tentative plus hardie que philosophique pour établir le matérialisme comme la seule doctrine conforme à la science moderne.

BUFFON, grand naturaliste, né à Montbard, Côte d'Or, 1707, mort en 1788, voyagea en Italie et en Angleterre; puis, nommé directeur du Jardin du Roi (jardin des Plantes), entreprit d'écrire l'histoire de la nature. Il consacra 15 volumes à l'histoire de la terre, de l'homme, et des quadrupèdes ; 9 volumes à celle des oiseaux, etc. : œuvre immense qui, par l'éclat des tableaux, la beauté du style, l'audace de certaines explications, donna une impulsion extraordinaire aux sciences naturelles.

CABANIS, médecin matérialiste, né dans la Corrèze 1757, mort en 1808. Son fameux livre des *Rapports du physique et du moral*, identifie les facultés morales avec les fonctions physiques, nie toute liberté et présente le crime comme une maladie.

CARPENTER, savant anglais contemporain, dont les travaux nombreux et divers ont presque tous une portée philosophique : *La nature dans l'esprit de l'homme, La vie animale dans les profondeurs de la mer*, etc. Il a contrôlé et confirmé la théorie aujourd'hui classique de la vision, en ce qui concerne la perception du relief et de la distance.

Cartésianisme, doctrine cartésienne, ou de Descartes : de *Cartesius*, nom latin de ce philosophe.

Catalepsie, état **cataleptique**, maladie dans laquelle le corps garde pendant toute la durée de l'attaque l'attitude qu'il avait au commencement, ou celles qu'on parvient à lui faire prendre : du grec *catalêpsis*, prise, attaque.

Causalité, caractère de ce qui est cause, action de causer, de produire, *causalité physique*, manière constante et nécessaire dont un phénomène physique est lié à un précédent appelé *cause*, ou à un suivant appelé *effet*. — *Causalité morale*, production volontaire d'un acte par une personne intelligente et libre. — *Lien causal*, rapport de cause à effet, par opposition au simple rapport de succession. — *Loi causale*, loi qui énonce le rapport de deux phénomènes dont l'un est cause de l'autre ; par opposition aux lois purement *empiriques*, qui énoncent que deux phénomènes s'accompagnent ou se suivent, mais sans qu'on sache pourquoi.

Cause suprême ou **première**, la cause la plus haute, à laquelle on s'arrête quand on remonte la série des *causes secondes* ou secondaires, et dans laquelle on cherche l'explication dernière de tout : Dieu.

Chauvinisme, patriotisme aveugle et étroit; le chauvin est un personnage des dessins populaires représentant les succès ou les revers de Napoléon Ier.

CHÉNIER (André), poète français (1762-1794). Sa mère était grecque, de là son goût pour la poésie grecque qu'il connaissait à merveille, et dont il atteignit parfois la perfection dans ses *Idylles* et ses *Elégies*. D'abord passionné pour les idées de 1789, il s'éleva courageusement contre les excès de la révolution et périt sur l'échafaud.

CHESELDEN, chirurgien anglais (1688-1752), surtout célèbre par son habileté dans l'opération de la cataracte et par les observations qu'il fit sur les aveugles-nés rendus à la lumière

Chorégraphie, art de la danse : du grec *choreia*, danse, et *graphein*, tracer.

Chronologie, connaissance des dates historiques (du grec *chronos*, temps, et *logos*, raison).

CICÉRON, le plus grand orateur latin (107-44 av. J.-C.), d'abord simple avocat, passa tour à tour par toutes les plus hautes charges de la République romaine, sauva Rome d'une dangereuse conjuration, fut grand citoyen autant qu'admirable écrivain, mérita le surnom de *père de la patrie*. Mêlé aux luttes politiques les plus ardentes, la fin de sa vie fut orageuse ; il connut l'exil; la trahison d'Octave le livra aux soldats d'Antoine, qui le mirent à mort. Quoiqu'il fût d'un caractère mobile, un peu indécis et trop enclin à la vanité, ce fut un honnête homme et une noble nature. Il a donné non seulement de nombreux modèles d'éloquence, mais des traités précieux sur l'art de parler et d'écrire. Quand il n'était pas au pouvoir, il s'en consolait par la philosophie; il n'y montra point d'originalité, mais il mit en beau langage latin tout le meilleur de la philosophie grecque dans ses écrits *De l'Amitié*, *De la Vieillesse*, etc., etc.

CIMON (510-449 av. J.-C.), général athénien, fils de Miltiade, gagna plusieurs grandes batailles et employa son butin à orner et fortifier Athènes. Banni par caprice en 461 il fut rappelé en 456 et fit la paix entre Sparte et Athènes. Il conquit l'île de Chypre mais mourut devant Citium.

Complexe, le contraire de simple : ce qui comprend plusieurs éléments (latin *complexus*, entrelacé).

Concomitance, accompagnement, réunion de deux ou plusieurs choses dans un même temps (latin *cum* avec, et *comitari* accompagner).

Concret, le contraire d'abstrait, c'est-à-dire ce qui est réel, et, comme tel, formé de plusieurs qualités réunies (latin *concretus*, réuni en un seul tout).

Concupiscible, qui est de la nature du désir (latin *concupiscere,* désirer) ; *passions concupiscibles,* celles qui consistent à désirer violemment quelque chose (Bossuet).

CONDILLAC, né à Grenoble en 1715, mort en 1780, philosophe célèbre, et grammairien. Esprit clair et précis il écrit une excellente langue et fut de l'Académie française ; sa doctrine est un sensualisme étroit, mais subtil et ingénieux. Il a écrit une *Logique,* une *Grammaire,* un *Traité des Sensations,* et un *Cours complet d'études* pour un jeune prince dont il fut le précepteur.

Connexion, rapport, liaison (du latin *connexus,* lié ensemble).

Conscient, ce qui a conscience, et ce qui est saisi par la conscience. Quand on éprouve quelque chose à son insu, le sujet qui l'éprouve, et le phénomène éprouvé sont dits l'un et l'autre *inconscients* (latin *cum,* avec, et *scire,* savoir : savoir avec soi-même).

Consécution, succession, rapport de deux choses dont l'une précède et l'autre suit dans le temps (latin *consequi,* suivre).

Contexture, liaison, enchaînement de parties formant un même tout (latin *cum,* avec, et *texere,* tisser : tisser ensemble).

Contingent, s'oppose à nécessaire ; c'est ce qui arrive en fait, ce qui est, mais pourrait ne pas être (latin, *quod contingit,* ce qui arrive, ce qui se rencontre). Le nécessaire non seulement est, mais ne peut pas ne pas être.

Continuité, suite sans interruption, liaison (latin *continuus,* continu, de *cum,* avec, et *tenere,* tenir : ce qui tient ensemble).

Coordonner, ranger, mettre en ordre plusieurs éléments divers (latin, *cum* avec, et *ordo,* ordre : établir l'ordre entre plusieurs choses).

CORNEILLE (Pierre). Le père de la tragédie et de la comédie classique en France, né à Rouen en 1606, mort en 1684 ; fut d'abord avocat, débuta au théâtre par des comédies, révéla son génie tragique par *Médée ;* donna le *Cid* en 1636, puis *Horace, Cinna, Polyeucte,* le *Menteur,* etc. Il est parfois compliqué, obscur, emphatique et sans goût ; mais il est incomparable par la grandeur des sentiments et la beauté de la langue.

Corrélation, relation constante, rapport étroit de deux choses entre elles et plus particulièrement équivalence. La grande loi de la *corrélation des forces,* qui est la plus générale de toute la physique, porte que rien ne se perd, que, par exemple, la même quantité de mouvement produit toujours la même quantité de chaleur et réciproquement).

Cosmologique, relatif au monde (du grec *cosmos,* monde, et *logos,* raison).

Cosmopolitisme, doctrine de certains moralistes (par exemple les Stoïciens), qui se disent *cosmopolites,* c'est-à-dire *citoyens du monde entier* (grec *cosmos,* monde, et *politès,* citoyen). Ils croient à tort que l'amour de la patrie est un sentiment inférieur et suranné. Il n'est pas admissible que l'amour de l'humanité doive et puisse être établi sur les ruines du patriotisme.

CUVIER (Georges), grand naturaliste, né à Montbéliard en 1769, mort en 1832; d'abord destiné à être pasteur protestant, il étudia à Stuttgard, où la lecture de Buffon lui donna la passion de l'histoire naturelle. Précepteur dans une famille de Normandie, la vue des falaises de la Manche tourna sa pensée vers la géologie, et le voisinage de l'océan vers l'étude des animaux marins. Quatre ans après il était membre de l'Institut. Professeur au Muséum, il y fit ses *Leçons d'anatomie comparée*, suivies plus tard de ses *Recherches sur les ossements fossiles*, auxquelles sert de préface le célèbre *Discours sur les Révolutions du Globe*. Dans le *Règne animal distribué d'après son organisation*, il posa les principes de la classification zoologique demeurée classique. Cuvier fut membre de trois académies, comblé d'honneurs, élevé à la pairie, admiré de toute l'Europe savante. A sa mort, l'État acheta ses collections et sa bibliothèque, et sa veuve reçut une pension comme récompense nationale.

DALTON, physicien et chimiste anglais 1766-1844, écrivit un *Système de philosophie chimique* et fit beaucoup pour le progrès de cette science. L'Institut de France lui ouvrit ses portes, honneur rarement fait aux étrangers.

DANTE, célèbre poète italien (1265-1321), étudia toutes les sciences et la philosophie, combattit pour sa patrie, fut chargé de hautes missions politiques, eut une vie errante, aventureuse et presque toujours malheureuse. Son grand poème de la *Divine Comédie*, le premier qui ait été écrit en langue italienne, est à la fois populaire, religieux et patriotique. Il est divisé en trois parties : l'*Enfer*, le *Purgatoire* et le *Paradis*; c'est une production sans pareille pour la variété, la sublimité et la grâce des tableaux, la force des pensées et l'éclat des images.

DARWIN, le plus grand naturaliste anglais contemporain. Ses principaux ouvrages, l'*Origine des Espèces*, la *Descendance de l'Homme*, l'*Expression des Émotions*, ont été traduits en français. Malgré la valeur de ses travaux spéciaux, qui suffiraient à la gloire de plusieurs naturalistes, Darwin est surtout connu par sa doctrine sur l'origine des espèces (voir *Transformisme*); c'est une hypothèse hardie, que ses disciples ont poussée trop loin et donnent à tort comme prouvée de tous points, mais qui a renouvelé toutes les sciences naturelles et donné une impulsion incroyable aux recherches.— Né en février 1809, Darwin est mort en avril 1882.

Déduction, raisonnement **déductif**, opération par laquelle on tire les conséquences de certaines vérités (du latin *de-ducere*, tirer de).

Dégradation (des couleurs), diminution progressive, distribution décroissante des couleurs par degrés successifs (latin *de*, qui marque le passage du haut en bas, du plus au moins, et *gradus*, degré).

DÉMOCRITE, philosophe grec, né en 470 av. J.-C., visita l'Égypte et l'Asie, fut au retour disciple de Leucippe et compléta, dans son *Traité sur le monde*, la théorie des atômes.

Déprimer, rabaisser en pressant, empêcher de grandir, au propre et au figuré (latin *deprimere*, de *de* et *premere*, presser de haut en bas).

Dérivé, qui provient d'autre chose, s'oppose à ce qui est primitif ou principal. *Passion dérivée*, passion qui ne vient pas directement d'une inclination naturelle, mais qui en découle indirectement (du latin *de*, qui marque l'éloignement et *rivus*, ruisseau.)

Désassimilation, travail physiologique par lequel quelque chose qui faisait partie de la substance organique s'en sépare (de *dés*, préfixe qui marque l'action de défaire, et *assimiler* (voir ce mot).

DESCARTES, né en Touraine, 1596, mort en Suède, 1650, le plus grand philosophe français, et un des plus puissants génies qui aient été, dans toutes les branches du savoir humain. Le premier il écrivit des ouvrages philosophiques en français : Le *Discours de la Méthode*, les *Principes*, les *Méditations*, le *Discours sur les Passions*, sont les principaux. Il fut en correspordance avec plusieurs princes, et mourut à la cour de la reine Christine. D'admirables découvertes lui sont dues en mathématiques et en physique, notamment dans la théorie de la lumière. Il vécut surtout en Hollande, craignant de ne pas avoir en France la liberté de pensée dont il avait besoin. Mazarin défendit qu'on prononçât son oraison funèbre ; mais la Convention décerna à ses cendres les honneurs du Panthéon.

Désuétude, perte graduelle d'une habitude (latin *desuetudo*, de *de* qui marque la cessation, et *suetudo*, habitude).

Déterminisme doctrine selon laquelle tout est enchaîné, déterminé nécessairement, même la volonté humaine (latin *determinare*, tracer les bornes, arrêter les limites).

Devenir (le), le mouvement progressif par lequel les choses se font. On oppose le devenir à l'être, comme le mouvement à l'immobilité.

Différenciation, action de distinguer, d'établir une différence entre deux ou plusieurs choses.

Dilemme, du grec *Dilemma*, argument à deux fins (*dis*, deux, et *Lémma*. argument) : c'est le raisonnement qui commence ainsi : de deux choses l'une.

Discursive, (pensée, opération) du latin *discursus*, raisonnement (préfixe *dis*, qui marque l'écartement, et *currere* courir) opération par laquelle l'esprit s'eloigne logiquement d'un point de départ, va du connu à l'inconnu.

Divergence, au propre, situation de deux lignes qui vont en s'écartant; au figuré, opposition d'idées, d'opinions (latin *di-vergere*, incliner en sens contraires).

DUGUESCLIN, célèbre homme de guerre français, né près de Rennes en 1314, mort en 1380 devant Chateauneuf-de-Randon qu'il assiégeait; le gouverneur avait promis de se rendre et vint déposer les clefs du château sur le cercueil de Duguesclin. Toute sa vie il combattit les Anglais et fut deux fois leur prisonnier; il leur reprit plusieurs des provinces qu'ils occupaient en France. Plein d'humanité

il disait : « En temps de guerre, les gens d'église, les femmes, les enfants et le pauvre peuple ne sont pas des ennemis. »

Dynamisme, s'oppose à mécanisme, c'est l'état d'une chose qui a en elle un principe de mouvement, une force propre; c'est aussi le nom de la doctrine qui conçoit les choses en général comme animées de forces (du grec *dynamis*, force, puissance).

Ébriété (latin *ebrietas*, ivresse), état d'une personne ivre.

Économiste, celui qui s'occupe d'**économie politique**, c'est-à-dire de la science des richesses (du grec *Oïcos*, maison et *Nomos*, administration).

Efficient, qui produit, qui fait; **cause efficiente**, cause productrice par opposition à cause finale (voir ce mot) (latin *efficere*, produire, d'où vient aussi *effectus*, effet).

Élaboration, action d'**élaborer**, c'est-à-dire de faire subir une modification par un travail. *Élaboration des connaissances*, transformation des données primitives de l'esprit, par exemple des sensations, en pensées proprement dites, par les opérations de l'entendement (latin *elaborare*, tirer par un travail).

Électives (affections), affections qui choisissent leur objet (ex : l'amitié) par opposition à celles qui ne le choisissent pas (ex : l'amour maternel) latin *eligere*, choisir, de *e* et *legere*, prendre parmi.

Élimination action d'**éliminer**, c'est-à-dire écarter, mettre hors (latin *eliminare*, de *e*, hors, et *limen*, seuil).

Émotionnel (langage), langage qui ne traduit que les émotions et non les pensées proprement dites; s'oppose au langage rationnel, dont la parole est le type le plus parfait. Les animaux selon Max Müller n'ont que le langage émotionnel (gestes, cris, mouvements).

Emperière, le féminin d'empereur dans Montaigne : on ne dit plus qu'impératrice.

ÉPICTÈTE, philosophe stoïcien du 1[er] siècle après J.-C., était d'abord esclave, devint le familier de l'empereur Adrien, mais ne cessa dans aucune condition de mépriser la fortune et de vivre en sage. On a de lui un *Manuel* de sagesse et des *Entretiens* recueillis par un de ses disciples : le stoïcisme n'a rien produit de plus simple et de plus beau.

ÉPICURE, célèbre philosophe grec (341-270 av. J.-C.), fils d'un maître d'école et d'une magicienne. Témoin dans sa jeunesse des misères que cause la superstition, il entreprit d'en délivrer les hommes par la philosophie; son système comprend: une *Logique* sensualiste, une *Physique*, qui est la théorie des atomes perfectionnée, et une *Morale*, qui est celle du plaisir, mais du plaisir choisi, du plaisir bien entendu. Épicure était bon et sobre, sa vie et sa mort furent celles d'un sage.

Empiriques (lois), par opposition aux lois *causales* (voir ce mot).

Empirisme, du grec *Empiria*, expérience, doctrine selon laquelle toutes nos connaissances viennent de l'expérience, y compris les prin-

cipes mêmes de la raison. *Connaissance empirique*, s'oppose à *connaissance raisonnée.*

Entendement (du verbe *entendre*, dans le sens de *comprendre*) : l'esprit, en tant qu'il se rend compte, par opposition aux *sens* et à l'imagination.

Enthymême, raisonnement abrégé, dont une proposition reste sous-entendue dans l'esprit (grec *en*, dans, *Thymos*, esprit).

Entité, l'existence d'une chose considérée comme distincte et indépendante de la chose elle-même; autrement dit existence abstraite, d'où cet autre sens voisin, dans lequel *entité* s'oppose à *réalité* : on dit une entité vaine, pour une abstraction sans réalité, faussement prise pour réelle (latin *entitas*, de *ens*, *entis*, participe présent de *esse*, être).

Entraînement, action d'*entraîner*, c'est-à-dire de préparer un cheval pour les courses par un régime et une série d'exercices convenables. Se dit aussi au figuré pour la préparation de l'homme à des exercices déterminés.

Éphémère qui ne dure qu'un jour (du grec *ep*, sur, et *Hémera*, jour).

Équivalence, qualité de ce qui est équivalent, c'est-à-dire d'égale valeur ou d'égale force (latin *æquus*, égal, et *valere*, valoir, pouvoir). En physique l'*équivalence des forces* est la même chose que la corrélation (voir ce mot).

ESCHYLE, grand poète tragique grec (525-456 av. J.-C.), fut littéralement le père du théâtre ancien, car il inventa l'architecture théâtrale, les décors, les machines et les costumes, en même temps qu'il donna les premiers chefs-d'œuvres dramatiques : ses principales pièces sont les *Perses*, *Agamemnon*, les *Choéphores*, les *Euménides*, *Prométhée*. Soldat intrépide, il avait été blessé dans plusieurs grandes batailles ; un ardent patriotisme l'inspirait. On ne l'a pas surpassé dans le grandiose et le terrible.

Esprit positif, esprit dont la tendance est de ne s'en rapporter qu'aux faits établis, de ne chercher que des avantages certains, etc., par opposition au goût des conjectures, des explications hypothétiques, de la rêverie.

Essence (du latin *esse*, être), ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, nature propre et fondamentale. L'essence du triangle est d'avoir trois angles.

Esthétique, qui a rapport à la beauté; l'*Esthétique* est la science du beau, le *sentiment esthétique* est le goût du beau, etc. (du grec *Aisthèsis*, sentiment, sans doute parce que le beau est par excellence affaire de sentiment).

Éther, fluide invisible et impondérable, bien distinct de l'air, que les physiciens supposent remplir les vides et les intervalles des corps et les espaces célestes, et par lequel ils expliquent la transmission de la lumière (latin *Æther*, grec *Aither*).

Euphémisme, figure de langage qui consiste à déguiser des idées

désagréables sous des noms qui signifient autre chose ; (du grec *eu*, bien et *phêmi*, dire).

Évocation, acte d'appeler, de faire sortir en appelant; *évocation des motifs* acte par lequel la volonté qui délibère évoque les motifs divers pour les peser (latin *e-vocare*, appeler hors de.).

Évolutionnisme, doctrine de l'**évolution**, celle qui consiste à croire que les choses n'ont pas été faites du premier coup telles qu'on les voit, mais qu'elles ont pour loi de changer, de se former et transformer avec le temps, de se développer par une série de modifications (latin *evolvere*, dérouler).

Exactes (sciences) du latin *exactus*, achevé, les sciences qui comm les mathématiques, sont des enchaînements rigoureux de vérités absolument certaines.

Expansion, action de s'étendre, de se développer, ou encore d'épancher ses idées et ses sentiments (latin *expandere*, déployer).

Extériorité, état, qualité de ce qui est extérieur.

Extrinsèque, qui se trouve au dehors (latin *extrinsecus*, dehors); qui n'appartient pas en propre à une chose, mais lui vient d'ailleurs.

Far-niente, locution italienne, mot à mot, *faire-rien*, état d'oisiveté, loisir.

Fatalisme, doctrine qui consiste à croire que tout ce qui arrive est fatal, y compris nos actions volontaires; du latin *fatum*. destin, nécessité.

FÉNELON, né en Périgord 1651, mort en 1715, fit de brillantes études. A peine sorti du séminaire Saint-Sulpice, il fut chargé de diriger l'établissement des *Nouvelles Catholiques*; c'est alors qu'il écrivit son *Traité de l'Éducation des Filles*, chef-d'œuvre de délicatesse et de raison. Envoyé en mission chez les protestants du Poitou, il fut nommé au retour précepteur du duc de Bourgogne, et bientôt fait archevêque de Cambrai. Condamné à Rome après un grand débat théologique avec Bossuet, il acheva sa vie dans une retraite pleine de simplicité et de dignité. Son *Télémaque* lui attira la colère de Louis XIV. Ses autres écrits sont des *Dialogues sur l'Éloquence*, une *Lettre à l'Académie*, un *Traité de l'Existence de Dieu*, des *Fables* des *Dialogues des morts*, etc.

Fétichisme, le culte des **fétiches**; forme grossière du sentiment religieux chez les nègres d'Afrique, qui consiste à adorer un objet naturel quelconque, bois, pierre, etc., auquel on prête un pouvoir divin (la racine semble être le mot fée).

Finale (cause), celle qui agit par **finalité**, c'est-à-dire, comme **fin**, comme but vers lequel tend l'agent. Un meurtre est commis : le meurtrier est l'agent, ou la cause efficiente ; mais *pourquoi* a-t-il tué, en vue de quelle fin? La cause finale sera par exemple le vol.

FLOURENS, physiologiste français (1794-1867), originaire de l'Hérault, fut professeur au Muséum d'histoire naturelle et au Collège de France, membre de l'Académie des sciences et de l'Académie

française, député de Béziers, pair de France, etc. Ses principaux écrits physiologiques ont trait à la *Formation des os*, aux *Fonctions du système nerveux*, à la *Génération*, à la *Longévité humaine ;* son traité *De l'instinct et de l'Intelligence des animaux* est l'œuvre d'un philosophe autant que d'un savant.

FONTENELLE, excellent écrivain français, né à Rouen 1657, mort en 1757, était neveu de Corneille : d'abord avocat, puis méchant poète, il se révéla comme prosateur par ses *Dialogues des Morts*, ses *Entretiens sur la pluralité des Mondes*, son *Histoire des Oracles*. Membre de l'Académie française, il devint bientôt secrétaire perpétuel de l'*Académie des Sciences*, dont il écrivit l'histoire : Ses *Éloges des Académiciens* sont des chefs-d'œuvre. Il fait le lien entre le dix-septième et le dix-huitième siècle. Son style, un peu maniéré, est plein d'esprit, de délicatesse et de grâce.

Fouisseur (de *fouir*, latin *fodere*, creuser). Nom des animaux qui creusent le sol, comme la taupe.

FRANZ (Dr), médecin allemand, dont les expériences sur la vision confirment celles de Cheselden et de Platner, et prouvent que l'œil ne perçoit pas primitivement les trois dimensions des objets.

GALTON, savant et philosophe anglais contemporain, a surtout étudié l'hérédité des aptitudes intellectuelles et des dispositions morales dans les diverses classes de la société anglaise. Son livre le plus connu a pour objet *le Génie héréditaire;* mais il n'est pas traduit.

GARNIER (Adolphe), philosophe français (1801-1864), élève et disciple de Jouffroy, lui succéda dans sa chaire de la Sorbonne : a laissé plusieurs ouvrages, dont le principal est un *Traité des Facultés de l'âme.*

GASSENDI, philosophe français, né près de Digne en 1592 mort en 1656; professa la rhétorique à Digne, la philosophie à Aix, les mathématiques au Collège de France ; excella dans tous les genres, fut l'ami des plus grands savants de son temps et, dit-on, le maître de Molière. Comme philosophe, il est contre Descartes et enseigne à peu près la doctrine d'Epicure. Ses écrits sont en latin.

Généralisation, action de *généraliser*, opération par laquelle on forme les idées générales (c'est-à-dire les idées de genres) et les jugements généraux ; du latin *genus, generis*, genre).

Genèse, formation (grec *Génèsis*, devenir).

GEOFFROY SAINT-HILAIRE (Étienne), grand naturaliste, né à Etampes en 1772, mort en 1844, fut professeur de zoologie au Muséum et à la Sorbonne, fonda la Ménagerie du Jardin des plantes, posa les principes de la science des monstruosités, enseigna la variabilité des espèces, précurseur en cela de Darwin comme l'avait été Lamarck. Il eut à l'Institut un débat célèbre avec Cuvier sur la philosophie des sciences naturelles. Esprit profond, il exerça une influence puissante sur la marche de ces sciences. Parmi ses écrits très nom-

breux nous citerons son *Histoire naturelle des mammifères*, sa *Philosophie anatomique*, ses *Principes de philosophie zoologique*.

GOETHE, 1749-1832, le plus grand poète de l'Allemagne. Son premier succès fut le drame de *Goetz de Berlichingen*; le roman de *Werther* suivit de près : puis vinrent la tragédie d'*Egmont*, le roman de *Wilhelm Meister, Iphigénie, le Tasse*, *Faust*. Savant en même temps que poète, il a donné aussi une *Théorie des couleurs*, des *Essais d'Histoire naturelle*, des *Essais sur la métamorphose des plantes*. Napoléon voulut le voir et le décorer de la Légion d'honneur. Sa vieillesse, belle et sereine, s'acheva dans une gloire incontestée et toujours grandissante.

Grand sympathique (le nerf), partie du système nerveux, distincte de la moelle épinière, et desservant les viscères (de *sympathie*).

GRATIOLET, physiologiste français, né à Sainte-Foy. (Gironde) en 1815, mort en 1865. Fut d'abord aide-naturaliste au Muséum pour l'anatomie comparée, puis professeur à la Sorbonne. Ses travaux ont surtout pour objet l'anatomie du cerveau et les rapports qui existent entre nos facultés et la structure de cet organe. Son étude de la *Physionomie* est seule connue du grand public.

Gravitation, action de *graviter*, c'est-à-dire de tendre par son poids vers un point (du latin *gravis*, pesant). En physique la gravitation est la force reconnue et mesurée par Newton, qui fait que toutes les particules de la matière pèsent les unes sur les autres en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance.

GUIZOT, célèbre historien et homme d'État français, né à Nîmes en 1787, mort en 1874; professa avec éclat à la Sorbonne, contribua à la Révolution de 1830, fut plusieurs fois ministre sous Louis-Philippe : On lui doit la loi de 1833 sur l'instruction primaire, et le rétablissement de l'Académie des sciences morales. Ses principaux ouvrages sont : *Histoire de la civilisation en Europe. Histoire de la civilisation en France, Histoire de la Révolution d'Angleterre, Histoire de France racontée à mes enfants. Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps.* Homme d'autorité, sévère, hautain, Guizot représenta depuis 1830 la politique de résistance, et contribua à amener la révolution de 1848. Son éloquence et son style avaient la même dignité froide et un peu raide que son caractère.

Hallucination, sensation faussement rapportée à un objet extérieur, illusion (du latin *hallucinari*, avoir l'esprit égaré).

HAMILTON (sir William), philosophe écossais (1788-1856); professeur à l'Université d'Edimbourg, il publia sous forme d'articles dans la Revue d'Edimbourg nombre de dissertations, traduites en français sous le titre de *Fragments de Philosophie* (1841) ; elles sont remarquables par l'étendue de l'érudition et la vigueur de la discussion. Stuart Mill y a vu toute une philosophie, qu'il a soumise à un examen minutieux, dans un gros volume.

HARTMANN (de), philosophe allemand contemporain, dont

l'ouvrage le plus célèbre a pour titre : *Philosophie de l'inconscient.* Il a aussi écrit sur la morale ; il est un de ceux qui ont repris et développé le pessimisme de Schopenhauer.

HARVEY, illustre médecin anglais (1578-1658). Avait étudié en France, devint médecin du roi Jacques Ier, découvrit la circulation du sang en 1628 ; il faisait ses expériences sur les cerfs des parcs royaux.

HÉGÉSIAS, philosophe grec de l'école cyrénaïque (vers 300 av. J.-C.), surnommé *Pisithanate*, c'est-à-dire conseiller de mort, parce qu'il déclarait que, la somme des maux dépassant celle des biens, mieux valait mourir. Cette doctrine ayant causé plusieurs suicides, l'école fut fermée et le maître exilé.

HELMHOLTZ, illustre physicien et physiologiste allemand contemporain, enseigna d'abord à Heidelberg et depuis à Berlin. Son *Acoustique physiologique* et son *Optique physiologique* sont ses ouvrages les plus connus en France ; presque tout y est original, la méthode comme les résultats, lesquels ont conduit à des applications précieuses pour l'art.

HELVÉTIUS, philosophe français (1715-1771). Riche financier, il s'entoura de tous les philosophes et beaux-esprits de son temps. Son livre *De l'Esprit*, qui fut condamné par la Sorbonne, le Parlement et le Pape, et brûlé par la main du bourreau, proclame le matérialisme, identifie la vertu à l'intérêt, l'homme à l'animal : il dut rétracter cette doctrine et alla jouir de sa célébrité auprès des cours d'Allemagne et d'Angleterre. Malgré ces hardiesses de plume, son honnêteté, comme homme, est incontestée.

HÉRACLITE, philosophe grec, vécut vers 500 av. J.-C. ; avait écrit un *Traité sur la nature* dont il ne reste que de rares fragments, il enseignait que rien ne dure, que tout s'écoule, que la nature est dans un continuel mouvement, que le *feu* est le premier principe de toutes choses, etc.

HERBERT-SPENCER, philosophe anglais contemporain dont les ouvrages très nombreux sont presque tous traduits en français : *Les Premiers Principes ; Principes de Biologie ; Principes de Psychologie ; Principes de Sociologie ; Principes de Morale ; Introduction à la science sociale ; Essais sur l'Education*, etc., etc. Sa doctrine est celle de l'évolution (voyez ce mot) ; sa méthode consiste à réunir une multitude de faits pour en dégager ensuite les lois générales : c'est un esprit libre, hardi et original, qui choque souvent les idées reçues, mais qui instruit toujours et fait penser.

Héréditaire, transmis par **Hérédité** c'est-à-dire légué par les parents avec la vie, comme un héritage (latin *hereditas*, héritage, succession). L'*hérédité physique* transmet le tempérament, les traits etc ; l'*hérédité mentale* et *morale* les dispositions de l'esprit, du cœur et du caractère.

Hétérogène, qui n'est pas de la même nature qu'une autre chose (du grec *hétéros*, autre et *Génos*, genre).

Hiéroglyphes, les caractères de l'ancienne écriture Egyptienne,

qui consistaient en images des choses réelles (du grec *hiéros*, sacré et *glyphein*, graver, parcequ'ils étaient d'abord gravés sur des monuments sacrés).

HOBBES (Thomas), philosophe anglais (1588-1679), voyagea en France et en Italie, écrivit en anglais et en latin. Ses ouvrages principaux sont un *Traité de la nature humaine*, à tendances matérialistes, un *Traité du Citoyen* et *le Léviathan*. Ces deux derniers écrits contiennent une philosophie politique claire et bien enchaînée, mais dont le principe est faux et l'esprit général manque d'élévation morale. Hobbes enseigne qu'à l'origine l'homme est ennemi de l'homme, que la société est née d'une convention, que le corps social, ce géant ou « Léviathan » ne peut être tenu en paix que par le despotisme le plus absolu.

HOLBACH (D'), philosophe français, d'origine allemande (1723-1789), était riche et bienfaisant, érudit dans les sciences naturelles. Il fit scandale par son *Système de la nature*, bientôt suivi de plusieurs autres écrits, tous médiocres et prétentieux, remarquables seulement par l'audace des attaques contre tous les principes reçus en philosophie, en morale et en politique, aussi bien qu'en religion.

HOMÈRE, le premier poète grec et peut-être le plus grand de tous les poètes, auteur de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, deux poèmes épiques dont le premier raconte le siège de Troie et le second les aventures d'Ulysse. On ne sait rien de positif sur la vie d'Homère; la légende le représente aveugle, errant, récitant lui-même ses poèmes à mesure qu'il les composait.

Homogène, qui est de même nature, (du grec *homos* pareil et *Génos*, genre). *Mélange homogène*, mélange formé de parties toutes semblables ou également réparties.

HORACE, poète latin (64-7 av. J.-C)., était fils d'un affranchi, fut quelque temps commis au trésor public, débuta dans la poésie par des satires, qui attirèrent l'attention de Virgile. Bientôt, il eut pour protecteurs les plus grands personnages et Auguste lui-même, à qui il dut l'aisance et l'indépendance. Écrivain exquis, mais plus spirituel et délicat que puissant, il a écrit des *Odes* et des *Épîtres* dont la principale est l'*Art poétique*.

HUGO (Victor), le plus grand poète français de notre temps, un des plus grands de tous les pays et de tous les temps, né à Besançon en 1802. Il n'avait pas vingt ans quand il donna les *Odes et Ballades*, aussitôt suivies des *Orientales*. Ses autres grands recueils de poésie lyrique sont les *Feuilles d'automne*, les *Rayons et les Ombres*, les *Chants du crépuscule*, les *Voix intérieures*, les *Contemplations*, la *Légende des siècles*, les *Châtiments*, *l'Art d'être grand-père*, etc. Ses drames en vers, *Hernani*, *Ruy-Blas*, etc., contiennent des beautés poétiques de premier ordre. Son meilleur roman est *Notre-Dame de Paris*. Le goût de V. Hugo n'est pas toujours irréprochable; mais, par la grandeur de l'inspiration, l'éclat des images, le souffle poétique et la richesse de la langue, il est sans rival. Aucun poète n'a mieux chanté

la nature; aucun non plus n'a parlé des enfants avec plus de grâce et d'émotion.

HUXLEY, savant anglais contemporain, des plus célèbres, auteur d'une étude très remarquée sur notre grand philosophe *Descartes*, qu'il n'hésite pas à proclamer le père de la science comme de la philosophie modernes. Ses autres ouvrages traduits en français sont : *La Place de l'homme dans la nature; Les Sciences naturelles et les problèmes qu'elles font naître; Éléments d'Anatomie comparée; Éléments de Physiologie; L'Écrevisse, introduction à l'Étude de la Zoologie.*

Hybride, en latin *hybrida* (du grec, *hybris*), qui provient de deux espèces différentes; tel est le mulet.

Idéal, qui n'a d'existence que dans l'idée, dans l'esprit; et par extension, qui réunit toutes les perfections que l'esprit peut concevoir. — L'*idéal*, dans l'art, est le modèle intérieur que l'artiste se fait, plus beau que la réalité.

Idéalisme a plusieurs sens : dans l'art c'est le souci de l'idéal et il s'oppose au réalisme; en métaphysique, c'est le système qui regarde les *idées* et par suite la pensée, comme plus réelles que les choses, et même comme seules réelles.

Identification, action d'*identifier*, c'est-à-dire de rendre le même ou de reconnaître comme le même : de *identique* et du suffixe *fier*, faire.

Identique, qui est le même, qui ne fait qu'un avec une autre chose (du latin *idem*, le même).

Idéographique, (écriture) par opposition à écriture *phonétique*, celle qui dessine l'idée (grec *idéa* idée et *graphein*, dessiner), au lieu de rendre le son, (*phoné*).

Imaginative (mémoire), mémoire des images, ou imagination inférieure qui consiste uniquement à se représenter ce qu'on a vu, sans y rien changer.

Immanent, ce qui réside dans une chose (latin *in*, dans, et *manere*, rester); par opposition à ce qui agit du dehors et n'appartient pas à la chose elle-même.

Immatérialisme, doctrine qui consiste à nier l'existence de la matière, à ne reconnaître que des êtres non matériels (*im-matériels*), les esprits et leurs idées (V. Berkeley).

Immuable, qui ne change pas (du latin *in* négatif et *mutare*, changer, d'où vient aussi *immutabilité*, caractère de ce qui ne change pas).

Importun, qui est fâcheux d'une manière répétée, continue (latin *in*, négatif, et *portus*, port, qui n'a point de port).

Incoercible, qu'on ne peut réprimer, retenir (latin. *in* négatif et *coercere*, empêcher).

Incohérent, qui ne se tient pas, qui manque de lien et de suite (latin *in* négatif et *co-hærere*, être attaché à ou avec).

Indestructibilité, qualité de ce qui ne peut être détruit (latin *in*, négatif et *destruere*, détruire).

Individualité, ce qui constitue l'*individu*, c'est-à-dire ce qui fait un être *un* et simple, un seul et même tout (latin *individuus*, qui n'est pas divisé).

Induction, raisonnement inductif, opération par laquelle l'esprit s'élève du particulier au général, des faits aux lois (latin *inducere*, induire, conduire à..).

Inétendu, qui n'est pas étendu ; *éléments inétendus*, éléments réels, mais n'occupant point de place, analogues en cela au point mathématique.

Inférence, conclusion du particulier au particulier, d'un cas donné à un cas pareil ; *induction* d'un genre inférieur (latin *in-ferre*, mettre dans, parce qu'on met le cas inconnu dans la catégorie des cas analogues connus).

Infini, ce qui n'a pas de bornes (latin *in*, négatif et *fines*, limites).

Infinitésimal (calcul), calcul des quantités infiniment petites : nom commun du calcul différentiel et de son inverse le calcul intégral.

Inhérent, joint inséparablement (latin *in-hærere*, être attaché à.

Inné, inhérent par nature et dès l'origine (latin *in-natus*, né dans). *Innéité*, caractère de ce qui est inné et non acquis; doctrine qui reconnaît des principes innés et nécessaires dans l'esprit humain.

Intrinsèque, qui appartient en propre à une chose et se trouve en elle (latin *intrinsecus*, au dedans).

Intuition, action de percevoir directement (latin *intueri*, voir en face). Les *facultés intuitives* s'opposent aux opérations *discursives* (voir ce mot).

Iranéen, ou *Iranien*, groupe de langues (de l'Iran, nom oriental de la Perse moderne).

Irascible, qui est de la nature de la colère (latin *irasci*, se mettre en colère), par opposition à *concupiscible* : *Passions irascibles*, celles qui consistent à s'irriter contre un obstacle (Bossuet).

Irréductible, qui ne peut être réduit à autre chose; ramené à d'autres éléments (*in*, négatif et *reducere*, réduire).

JACQUARD, célèbre mécanicien de Lyon (1752-1834). Fils d'ouvriers, il travailla lui-même, tout enfant, jusqu'à compromettre sa santé, fut apprenti chez un relieur, où il fit seul son instruction, puis dans une fonderie de caractères. Après une vie aventureuse, comme soldat, il inventa une machine destinée à tirer les lacs, puis une autre, destinée à faire des filets, puis enfin le fameux métier à tisser la soie, que tous les pays adoptèrent bientôt en faisant à l'inventeur des offres brillantes : il refusa par patriotisme.

JANET (Paul), philosophe contemporain, professeur à la Sorbonne, auteur d'un grand nombre d'ouvrages, dont quelques-uns sont populaires, comme la *Famille* et la *Philosophie du bonheur*, et d'autres plus savants ou plus spéciaux : *Histoire de la Science politique dans*

ses rapports avec la Morale, le *Matérialisme contemporain*, les *Causes finales*, la *Morale*, *Traité élémentaire de Philosophie*, etc. Représentant des Facultés des Lettres au Conseil supérieur de l'instruction publique, M. Janet a pris une part active à la rédaction des programmes de Psychologie et de Morale appliquées à la pédagogie.

JOUFFROY (Théodore), philosophe français, né au hameau des Pontets (Jura) en 1796, mort en 1842 ; fut professeur de philosophie au Collège Bourbon, à l'École normale supérieure et à la Sorbonne, membre de l'Académie des sciences morales et du Conseil Royal de l'Université, député pour l'arrondissement de Pontarlier. Psychologue très fin et moraliste très pur, il observe avec pénétration et décrit dans un style lucide les phénomènes intérieurs. On lui doit, outre des traductions des philosophes écossais Dugald-Stewart et Thomas Reid, un *Cours de Droit naturel*, un *Cours d'Esthétique*, et deux volumes de *Mélanges philosophiques*.

Juxtaposé, placé à côté d'une autre chose (latin *juxta*, auprès et posé).

KANT (Emmanuel) (1724-1804), le plus grand philosophe allemand avec Leibnitz et un des maîtres de la pensée humaine ; passa toute sa vie à Kœnigsberg, sa ville natale. Il entreprit de mesurer la portée de la raison humaine, ses bornes et son étendue ; pour cela, il la soumit à une critique rigoureuse, d'où le nom de « philosophie critique » donné à sa doctrine. Cette doctrine est renfermée surtout dans trois grands ouvrages : la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire des principes de la science ; la *Critique de la raison pratique*, c'est-à-dire des principes de la morale ; et la *Critique du jugement*, c'est-à-dire des principes du goût. Dans le premier de ces ouvrages, Kant admet bien que la raison peut connaître les phénomènes, mais il la déclare impuissante à sortir d'elle-même pour atteindre le fond même des choses, la nature de l'âme et l'existence de Dieu. Au contraire, la notion d'obligation morale lui paraît avoir une certitude et une portée à part, et sur cette notion seule, dans son second ouvrage, il réédifie toute une métaphysique, tout un système de croyances non seulement morales, mais même religieuses. A ce titre, il peut passer pour le plus grand des moralistes, et par ce côté sa philosophie est abordable à tous. — Comme presque tous les grands philosophes, Kant était aussi un mathématicien et un savant.

KÉPLER. Grand astronome allemand (1571-1630), fils d'un cabaretier, montra de bonne heure le goût des mathématiques. Il succéda à Tycho-Brahé comme astronome à la cour de Prague. Il découvrit les lois qui régissent les mouvements des planètes autour du soleil. Ses écrits sont en latin.

LA BRUYÈRE, écrivain moraliste (1645-1696), d'abord trésorier à Caen, puis précepteur du petit-fils du grand Condé. Il publia la traduction des *Caractères* de Théophraste, philosophe grec, en y joignant les *Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, qui eurent un im-

mense succès et lui ouvrirent les portes de l'Académie. Son style est vif, élégant, sobre; ses observations sont fines et souvent profondes. Il est moraliste en ce qu'il peint les mœurs telles qu'elles sont, non en ce qu'il donne des règles de morale.

LA FAYETTE (marquis de), né près de Brioude en 1757, mort en 1834, épousa à seize ans une demoiselle de Noailles. Lorsqu'éclata la révolte des colonies d'Amérique en 1777, il équipa une frégate à ses frais, et prit une part brillante à la guerre de l'Indépendance. Revenu avec une immense popularité, il fut vice-président de l'assemblée de 1789 et fut proclamé commandant de la garde nationale. Mêlé à toute l'histoire de la Révolution, il eut une vie orageuse, mais pure. Son honnêteté est incontestée, sinon ses aptitudes politiques. Libéral et modéré, il eut toujours des intentions droites, s'il ne fut pas toujours à la hauteur des situations où l'appela sa grande popularité.

LA FONTAINE, notre grand fabuliste, né à Château-Thierry en 1621 mort en 1695; songea d'abord à entrer dans les ordres et passa un an au séminaire, mais il n'eut de goût sérieux et constant que pour les lettres. Sa vie fut assez désœuvrée; ses *Contes*, où la grâce de la forme ne fait pas toujours excuser la légèreté du fond, sont d'un esprit charmant mais tout à l'amour du plaisir. Il avait quarante-sept ans quand il donna ses *Fables*, œuvre inimitable, sans pareille dans aucune littérature.

LAMARCK, célèbre naturaliste français, né en Picardie, en 1744, mort en 1829 ; émit le premier des idées analogues à celles qu'a développées depuis Darwin. Il avait d'abord été soldat, mais, forcé par un accident de quitter le service, il s'était mis avec passion à l'étude de la botanique. En 1778, il donna une *Flore française*, remarquable par l'esprit d'ordre et de méthode. Quand la Convention réorganisa le Muséum, il fut chargé d'enseigner l'histoire naturelle des insectes et des vers. Il embrassa avec ardeur cette étude nouvelle pour lui et y montra la même puissance de travail : *L'Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, et la *Philosophie Zoologique* sont ses ouvrages les plus connus. Sa vieillesse fut attristée par la pauvreté et les infirmités; il était devenu complètement aveugle.

LAMARTINE, célèbre poète et homme politique, né à Mâcon en 1790, mort en 1869. Les *Méditations*, les *Harmonies poétiques et religieuses*, *Jocelyn*, sont ses meilleures productions en poésie; l'*Histoire des Girondins* et le *Voyage en Orient* sont ses principaux ouvrages en prose. Comme homme politique, il fut député sous le gouvernement de Juillet, prit une part active à la révolution de Février 1848, fut membre du gouvernement provisoire. Son éloquence et son courage lui valurent une immense popularité. Mais sa longue vieillesse fut attristée par une gêne voisine de la misère. Le Corps législatif venait de lui voter une pension quand il mourut.

LAMETTRIE, médecin et philosophe, né à Saint Malo en 1709, mort à Berlin en 1751. Son *Histoire naturelle de l'âme*, ouvrage matérialiste,

fut bientôt suivi de l'*Homme machine* etc. Tous ses écrits ont le même caractère et furent assez mal accueillis en France ; il se réfugia d'abord à Leyde, puis en Prusse, auprès de Frédéric II.

LA PLACE, grand géomètre, né dans le Calvados en 1749, mort en 1827; était fils d'un pauvre cultivateur. Il devint professeur de mathématiques à l'École militaire, à l'École normale, etc., et membre de l'Académie des sciences; il se plaça par sa *Mécanique céleste* au premier rang parmi les savants. Dans son *Exposition du système du monde*, il propose une théorie demeurée classique sur la formation de notre système planétaire. Il fut ministre, sénateur, pair de France et créé marquis par Louis XVIII.

LA ROCHEFOUCAULD (1613-1680), un de nos meilleurs écrivains; joua un rôle médiocre dans la Fronde; mais, si l'homme fut égoïste et ambitieux sans grandeur, le moraliste, dans ses *Maximes*, est un peintre exact, précis et impitoyable des petitesses humaines. Il rapporte toutes nos actions et tous nos sentiments à un seul mobile, l'intérêt personnel : ce n'est pas voir tout l'homme, ni le meilleur de la nature humaine, mais ce qu'il a bien vu il le dit avec infiniment d'esprit, de force et d'éclat.

Latent, caché (latin *latens*, participe présent de *latere*, être caché).

LAVOISIER, grand chimiste français (1743-1794), découvrit l'oxygène, créa la nomenclature chimique et posa les bases de la chimie moderne. En même temps que savant de génie il était bon administrateur et ferme caractère. Le tribunal révolutionnaire ayant condamné à mort tous les fermiers généraux, il vint lui-même se constituer prisonnier et mourut sur l'échafaud.

LEIBNITZ, le plus grand philosophe allemand avec Kant, né en 1646, mort en 1716; auteur de nombreux écrits en français, en latin et en allemand. Ses grands ouvrages sont les *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, et la *Théodicée, ou Essai sur la bonté de Dieu*, mais plusieurs de ses petits écrits contiennent en quelques pages toute une philosophie profonde. Leibnitz a excellé dans les mathématiques, où il dispute à Newton l'invention du calcul infinitésimal, dans le Droit, dans l'Histoire, dans presque toutes les branches des connaissances humaines. C'est un des esprits les plus vastes et les plus puissants qui furent jamais.

LÉLUT, médecin philosophe contemporain, mort depuis peu; était membre de l'Académie des sciences morales; se fit connaître du public surtout par son étude intitulée: *le démon de Socrate et l'amulette de Pascal,* dans laquelle il soutient que le génie des plus grands hommes a d'étroits rapports avec la folie.

LESSING, littérateur allemand (1729-1781), publia des études critiques, des fables et des pièces de théâtre. Ses meilleurs drames sont *Minna de Barnhelm*, *Nathan le Sage* et *Emilia Galotti*. Son principal ouvrage de doctrine est le *Laocoon*.

Léthargie, état dans lequel on semble mort, sommeil profond où

l'on tombe dans certaines maladies (racine grecque *Léthé*, oubli).

LEUCIPPE, philosophe grec, qui le premier inventa le système des atomes environ 500 ans avant J.-C. Sa doctrine est toute matérialiste.

Lignée, race, descendance, série des descendants (de ligne).

LOCKE, philosophe anglais (1632-1704), était d'abord médecin, voyagea en France, séjourna à Montpellier, qui était alors une résidence d'hiver pour les malades, eut un rôle dans la révolution de 1688, reçut de Guillaume III, qu'il avait connu en Hollande, des fonctions élevées dans l'État, mais ne put les exercer avec suite à cause de sa faible santé. Ses principaux écrits sont : en philosophie pure, l'*Essai sur l'Entendement humain;* en politique, le *Traité sur le Gouvernement civil*, véritable code du libéralisme anglais; en pédagogie les *Pensées sur l'Éducation.* Il donne à l'éducation un but un peu trop utilitaire; mais il est remarquable par le bon sens pratique. On lui doit en grande partie la prédominance des exercices physiques et des usages hygiéniques dans l'éducation anglaise.

Locomotion, action de se mouvoir d'un lieu à un autre (latin *locus*, lieu, et *motus*, mouvement).

LUCRÈCE, le plus grand poète latin avec Virgile, né en 95 av.-J.-C. Son poème *de la Nature* est inspiré par la doctrine fataliste d'Épicure; mais l'enthousiasme du poète pour la grandeur des forces naturelles, son horreur des superstitions, son amour des hommes, à qui il veut rendre le repos en les délivrant de la crainte, font de cette œuvre une des plus belles de la littérature latine.

MACAULAY, homme d'État et historien anglais (1800-1859). Plusieurs fois député, reçut le titre de baron et de pair pour ses services, notamment dans l'administration des Indes. Ses principaux ouvrages sont : *Histoire d'Angleterre depuis le règne de Jacques II; Histoire de Guillaume III* et surtout *Essais de critique et d'histoire.* Esprit élevé et généreux autant que grand écrivain, il contribua à toutes les grandes mesures libérales de son temps.

Magnétisme, propriété de l'aimant (du grec *Magnès*, aimant, proprement pierre de magnésie). Par extension et au figuré, sympathie mystérieuse; *magnétisme animal,* système de pratiques par lesquelles on produit sur le corps humain des phénomènes insolites, comparés dans l'origine à ceux que produit l'aimant.

MALEBRANCHE (1638-1715), prêtre de l'oratoire, profond philosophe et grand écrivain, disciple de Descartes, mais indépendant et original. Son grand ouvrage est la *Recherche de la vérité* où se trouve décrite en traits saisissants la puissance des imaginations fortes. Il donna encore des *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, un *Traité de la Nature et de la Grâce*, un *Traité de Morale*, etc. Sa doctrine est un idéalisme analogue à celui de Berkeley.

MARIOTTE (l'abbé), célèbre physicien né en Bourgogne vers 1620, mort en 1684, avait un talent rare pour les expériences, en fit,

un grand nombre et a découvert une loi qui porte son nom. Il fut un des premiers membres de l'Académie des Sciences. Il a écrit un *Traité du mouvement des eaux.*

MARIUS, fameux général romain, né vers 153, mort en 86 av. J.-C.; était plébéien et se livra d'abord aux travaux de la campagne, mais il les quitta de bonne heure pour le service militaire. Il devint tribun du peuple, puis, durant une guerre en Afrique, fut nommé consul; envoyé en Provence, il battit les Teutons près d'Aix. Mais, trop avide d'autorité, il entama contre Sylla une lutte dans laquelle il fut vaincu; il triompha de nouveau en l'absence de son rival, mais craignant son retour, il voulut s'étourdir par la débauche et hâta ainsi sa propre fin.

Martyrologe, catalogue des martyrs, d'où, au figuré, longue liste de victimes.

Matérialisme, doctrine selon laquelle tout ce qui existe est matériel, et les facultés morales elles-mêmes ne sont que le produit de la vie physique.

MAURY (Alfred), écrivain et savant français contemporain, professeur au Collège de France, dont les ouvrages sont à la fois d'une érudition exacte et profonde et d'un intérêt populaire : *Le Sommeil et les Rêves*, *La Magie*, *Les Forêts de l'ancienne Gaule*, etc.

MAX MULLER, savant allemand contemporain, un des maîtres de la science du langage. Il a passé la plus grande partie de sa vie en Angleterre; c'est en Angleterre et en anglais qu'il a professé et publié ses célèbres *Leçons sur le langage*. Il a aussi écrit sur la *Science des religions*.

MAYER, physicien allemand contemporain, dont les travaux les plus célèbres contribuèrent surtout à établir la grande loi de la *Corrélation des forces* (voir ce mot), qui domine aujourd'hui toutes les sciences physiques.

Mental, qui appartient à l'esprit, qui concerne l'intelligence (latin *mens*, *mentis*, esprit).

Métaphore (du grec *Métaphora,* transport), comparaison abrégée, figure de langage par laquelle la signification naturelle d'un mot est changée en une autre : c'est par métaphore qu'on dit d'un homme courageux qu'il est un lion.

Métaphysicien, celui qui fait son étude de la métaphysique.

Métaphysique, ce qui est au delà et au-dessus des choses physiques, ce qui vient après les questions naturelles (du grec *méta*, après, et *physica*, choses naturelles). La *métaphysique* est la partie la plus élevée de la philosophie, celle qui traite de l'essence des choses, de leur première origine et de leur fin dernière.

MICHEL-ANGE, grand peintre, sculpteur et architecte italien (1474-1564). Il dut à de fortes études d'anatomie la perfection de son dessin et l'exacte proportion de ses sculptures. Il modifia les plans de Saint-Pierre de Rome et en dirigea les travaux pendant 17 ans. En [sculp]ture, son *Cupidon* endormi et son *Bacchus* furent pris quelque

temps pour des chefs-d'œuvre antiques. Un des murs de la chapelle des papes à Rome est entièrement couvert d'une immense peinture représentant le *Jugement dernier*, qui est d'un dessin admirable, et à laquelle il travailla pendant huit ans. Michel-Ange a aussi écrit quelques poésies.

MICHELET (1798-1874), historien français contemporain, était fils d'un imprimeur et fut d'abord ouvrier compositeur; fit pourtant des études rapides mais brillantes, fut professeur d'histoire, d'abord dans les lycées de Paris, puis à l'École normale, puis au Collège de France en même temps qu'Edgar Quinet, son ami. Il a écrit une *Histoire romaine*, une *Histoire de France*, une *Histoire de la Révolution*, etc. Son style vif et brillant anime et fait revivre les événements et les personnages. Passionné pour la nature, il est écrivain exquis dans l'*Oiseau*, l'*Insecte*, la *Mer*, la *Montagne*.

Militer (pour, en faveur de), venir à l'appui, (latin *miltare*, combattre).

MILTIADE, général athénien, sauva, par la victoire de Marathon (490 av. J.-C.), la Grèce menacée par les Perses. Mais, l'année suivante, n'ayant pu prendre Paros, il fut accusé de trahison, condamné à une amende et, ne pouvant payer, fut mis prison, où il mourut.

Misanthrope, (du grec *Misos*, haine, et *Anthrôpos*, homme), celui qui hait les hommes.

MITHRIDATE, roi de Pont (123-63 av. J.-C.), après avoir acquis une grande puissance en Grèce et en Asie-Mineure, fut combattu et vaincu par les généraux romains (entre autres Sylla, puis Pompée), ses fils eux-mêmes se tournèrent contre lui; et, pour éviter d'être fait prisonnier des Romains, il se fit tuer par un Gaulois. — Il s'était tellement habitué à prendre du poison, que les substances vénéneuses n'avaient plus d'effet sur lui.

MNÉMOSYNE, du grec *Mnémosunè*, mémoire, était, dans la mythologie ancienne, une fille du Ciel et de la Terre, mère des neuf Muses.

Mnémotechnie (du grec *Mnêmê*, mémoire, et *Téchnê*, art); art de graver les souvenirs.

MOLIÈRE, le plus grand poète comique et un des plus excellents écrivains français, né en 1622, mort en 1673, fils d'un tapissier du roi, fit de bonnes études, puis son droit, mais préféra le théâtre. Il voyagea avec une troupe de comédiens dans tout le midi de la France, et joua toujours lui-même dans ses propres pièces. Presque toutes sont des chefs-d'œuvre de bon sens profond et de verve comique; les principales sont le *Misanthrope*, l'*Avare*, le *Tartufe*, les *Femmes savantes*.

Monade (grec *Monas*, unité, *Monos*, unique), élément simple et inétendu dont toutes choses sont faites, selon Leibnitz.

MONTAIGNE (Michel), philosophe et moraliste, un des premiers et des plus grands prosateurs français, né en Périgord (1533), mort en 1592. Il apprit le latin dès le berceau, étudia à Bordeaux et devint

conseiller au parlement de cette ville, parut un moment à la Cour, voyagea, notamment à Rome, fut à son retour maire de Bordeaux. Toute sa renommée est due à ses *Essais*, ouvrage unique, ou plutôt causerie, sans plan, sans but connu, mais d'une variété, d'une grâce et souvent d'une profondeur admirable. La partie des *Essais* où il traite de l'éducation est une des plus parfaites.

Morale (du latin *mores*, mœurs), la science des mœurs et de ce qu'elles devraient être, c'est-à-dire la science des devoirs. Le *milieu moral* est l'ensemble des mœurs au milieu desquelles nous vivons. Le *moral* de l'homme, c'est la volonté, le cœur, le caractère, par opposition au physique.

Moraliste, celui qui traite des mœurs, soit qu'il les observe et les décrive simplement telles qu'elles sont (ex. : la Rochefoucauld), soit qu'il vise à les améliorer (ex. : Socrate).

Morbide, qui est de la nature de la maladie (latin *morbus*, maladie).

MOZART, célèbre musicien allemand, né à Salzbourg en 1756, mort en 1791, montra dès son enfance des dispositions extraordinaires. Lorsque son père le présenta à l'empereur d'Autriche, François Ier, il n'avait que six ans et déjà il jouait les morceaux les plus difficiles, composait des pièces pour le clavecin (premier modèle du piano) et improvisait sur cet instrument. Il a laissé des œuvres nombreuses et dans tous les genres. Lorsqu'il mourut, il composait un *Requiem* qui lui avait été demandé ; mais il était persuadé que ce morceau serait exécuté pour la première fois à son propre enterrement, et c'est en effet ce qui arriva. Les opéras de Mozart les plus connus en France sont : les *noces de Figaro*, *Don Juan* et la *Flûte enchantée*.

MURILLO, célèbre peintre espagnol (1618-1682), étudia d'abord à Séville, puis dans les Pays-Bas, revint ensuite en Espagne. Ses tableaux présentent, réunies, toutes les qualités que l'on admire chez les grands artistes. Le musée du Louvre possède huit de ses tableaux, le plus fameux est la *Conception de la Vierge*.

MUSSET (Alfred de), poète français contemporain (1810-1857), publia des poésies diverses dont les plus belles sont les *Nuits*, l'*Espoir en Dieu*, les *Stances à la Malibran*, des comédies et proverbes, des contes et des nouvelles en vers et en prose. Il obéit à une fantaisie brillante et originale ; la plupart de ses productions ne ressemblent à rien de connu. Il écrit une langue pure, sobre, harmonieuse, presque toujours parfaite.

Mythe (grec *mythos*, fable, légende), récit allégorique, contenant sous forme d'images des vérités profondes.

Natif, apporté en naissant (latin *natus*, né).

Nerveux. *Bon équilibre nerveux*, état dans lequel les nerfs sont sains et fonctionnent bien, par opposition aux *névroses* ou maladies des nerfs, caractérisées par leur extrême irritation et de graves désordres dans leurs fonctions.

…VTON, très grand mathématicien, physicien et astronome

anglais (1642-1727), trouva la gravitation universelle, la décomposition de la lumière, et la théorie de l'arc-en-ciel, le télescope, l'explication des marées, etc., etc. Mais sa découverte la plus féconde est encore la découverte du calcul infinitésimal. Son grand ouvrage est intitulé : *Principes mathématiques de la philosophie naturelle.* Comme savant, il est sans égal, au témoignage des plus grands. Il était aussi philosophe et théologien.

NICOLE (Pierre), moraliste français, né à Chartres (1625), mort en 1695, un des célèbres solitaires de Port-Royal. Il fut mêlé à plusieurs controverses, mais son vrai titre littéraire, ce sont des *Essais de Morale*, vivement loués par Mme de Sévigné et par Voltaire, et traduits en anglais par Locke. Il prit aussi une part active à la rédaction de la *Logique* de Port-Royal.

Nirvâna (le), mot sanscrit qui signifie *anéantissement,* doctrine de l'Inde, selon laquelle le néant est meilleur que l'être, et la sagesse serait de chercher la mort.

Noologique, qui a rapport à l'esprit, par opposition à *cosmologique* (v. ce mot); du grec *nous, noos,* esprit, et *logos,* raison.

Objectif (**-ve**), qui est relatif à un objet ; une idée a une valeur objective, quand un objet réel y répond en dehors de l'esprit ; si elle n'est que dans le sujet sans que rien de réel y réponde, on dit qu'elle est toute subjective.

Occulte, caché, secret (latin *occultus,* caché) ; *sciences occultes,* la magie, l'alchimie, etc. ; *vertus* ou *qualités occultes,* propriétés cachées par lesquelles la scolastique croyait expliquer suffisamment les phénomènes.

OCTAVE (64 av. J.-C. — 13 apr. J.-C.). Neveu et fils adoptif de César, dont il disputa l'héritage à Antoine ; vainqueur, il distribua des terres aux vétérans et, à la faveur de sa popularité, changea les hautes dignités républicaines dont il était revêtu en une autorité absolue, inviolable : ce fut le commencement de l'empire. Sous le nom d'Auguste qu'il prit alors, il compte comme le premier empereur romain. Protecteur des lettres, il a donné son nom au plus grand siècle de la littérature latine.

Oculaire, qui a rapport aux yeux (latin *oculus,* œil) ; *signes oculaires,* ceux qui s'adressent à la vue.

Omniprésent, qui est présent partout, comme *omniscient,* qui sait tout : attributs de la divinité (latin *omnis,* tout, et *præsens,* présent, ou *sciens,* sachant).

Ondes (lumineuses, sonores, etc.). Ondulations de l'éther ou de l'air, que l'on admet par analogie avec les ondes de l'eau pour expliquer les phénomènes de la lumière, du son, etc. (latin *unda,* flot). Les ondes de l'eau sont au sens propre des soulèvements, par exemple les traces circulaires qui se propagent à la surface du liquide quand il est ébranlé en un point.

Opaque, qui ne laisse point passer la lumière (latin *opacus*).

Optimisme, doctrine professée notamment par Leibnitz, selon laquelle ce monde est aussi bon qu'il pouvait l'être, et la sagesse est de s'en accommoder; — d'où, tendance à prendre tout en bonne part (latin *optimus*, le meilleur).

Ordonnateur (trice), qui met en ordre, qui range et arrange (latin *ordo*, ordre).

Originel, qui remonte jusqu'à l'origine, qui tient à l'origine d'une chose.

Ostensiblement, d'une manière très apparente (latin *ostendere*, montrer).

Paléontologie, science des végétaux et des animaux qu'on trouve dans les couches du globe et dont l'espèce est éteinte (grec *palaios*, ancien, *onta*, êtres, et *logos*, traité).

Paradoxal, qui tient du paradoxe ; **paradoxe**, opinion contraire à l'opinion commune (grec *para*, à côté, et *doxa*, opinion).

Paroxysme, le plus haut degré d'une douleur, d'un accès (grec *para*, marquant augmentation, et *oxys*, aigu, aigre).

PASCAL (Blaise), philosophe français, savant de génie, écrivain incomparable, né à Clermont en 1623 mort en 1662 : trouva seul tout enfant la géométrie; excella dans toutes les branches des mathématiques; inventa la *Brouette*, le *Haquet*, les *Omnibus;* fit au Puy-de-Dôme et à la Tour St-Jacques de célèbres expériences sur la pesanteur de l'air. Les *Lettres provinciales*, dans lesquelles il dénonce avec une ironie éloquente la morale et la politique des Jésuites, sont le modèle des pamphlets, modèle inimitable par la force de la logique et la vigueur du style. Les *Pensées* n'étaient que des matériaux amassés pour un grand ouvrage destiné à désabuser les hommes de la raison et de la science pour les jeter dans la foi. Pascal mourut à 39 ans, dans une piété profonde exaltée par de longues souffrances.

PASTEUR, un des plus illustres savants français contemporains, unanimement reconnu pour le maître de la *Micrographie* moderne, c'est-à-dire de la science des êtres microscopiques. Ses belles études sur la maladie des vers à soie, sur les maladies du vin et de la bière, sur les fermentations, sur le charbon des animaux, etc. etc., l'ont rendu populaire. La Chambre des députés lui a voté une pension à titre de récompense nationale, en raison de l'honneur que ses travaux font à la France et de l'importance qu'ils ont au point de vue de la richesse publique. Ses dernières recherches en particulier font espérer qu'avant peu le charbon des bêtes pourra être prévenu par une sorte de vaccine, à la manière de la petite vérole.

Pédagogie, art de l'éducation, mot à mot, direction des enfants; *pédagogue :* du grec *paidagôgos* celui qui conduit les enfants (*pais, paidos*, enfant, et *agein*, conduire).

Pellagre, nom d'une maladie dont le premier caractère est une [illegible] de la peau (latin *pellis*, peau, et *agra*, affection, prise).

Perfectible, susceptible de s'améliorer, de devenir plus parfait (latin *perfectus*, parfait).

PÉRIER (Casimir), homme d'État français né à Grenoble en 1777, mort en 1832; d'abord officier du génie, puis banquier, fut député de Paris sous la Restauration et contribua à la chute de la royauté des Bourbons; prit part à la révolution de Juillet, devint président de la Chambre des Députés, ministre et président du Conseil. Homme d'autorité et d'énergie il fit régner l'ordre à l'intérieur et la paix au dehors, à force de bon sens, de décision et de dévouement au pays. L'expédition de Belgique et l'occupation d'Ancône montrèrent que son amour de la paix n'était pas de la faiblesse. Il mourut du choléra à la suite d'une visite aux hôpitaux de Paris.

Pessimisme, doctrine qui consiste à déclarer le monde mauvais, et la vie misérable; tendance à tourner tout en mal (latin *pessimus*, très mauvais).

Philanthropie, amour des hommes (du grec *philos*, ami, et *anthropos*, homme).

Philologie, science des langues (du grec *philos*, ami, et *logos*, discours, langage).

Phonétique, de la voix, qui a rapport aux sons (du grec *phonè*, voix).

Physiologique, relatif à la **physiologie**, ou science des fonctions organiques (grec *physiologia*, de *physis*, nature, et *logos*, doctrine).

Physique (milieu), l'ensemble des conditions naturelles (climat, territoire, animaux, plantes, etc., etc)., au milieu desquelles un être se développe.

Plasticité, qualité de ce qui est **plastique**, c'est-à-dire susceptible de prendre ou recevoir différentes formes (du grec *plassein*, former).

PLATNER, médecin et philosophe allemand de Leipzig (1744-1818), fils d'un chirurgien; fit des expériences sur la vision, analogues à celles de Cheselden.

PLATON, très grand philosophe grec (427-347 av. J.-C.), élève de Socrate et maître d'Aristote, a composé dans une langue magnifique des *Dialogues* nombreux (le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Banquet*, la *République*, etc., dont le principal personnage est presque toujours Socrate, et dont la pensée dominante est inspirée par les doctrines socratiques; mais poète autant que philosophe, il donne à l'enseignement tout familier de son maître une ampleur, une force et une profondeur toutes nouvelles! Les doctrines idéalistes et les aspirations vers l'idéal en toutes choses, n'ont pas de plus grand interprète. Les erreurs de Platon en politique tiennent elles-mêmes à son ardent désir de faire régner à tout prix ce qu'il regardait comme le Bien.

PLOTIN, philosophe grec, chef de l'École d'Alexandrie (205-270 ap. J.-C.). Sa philosophie combine les doctrines de Platon avec celles de l'Orient; elle est noble et pure, mais se perd dans le mysticisme.

PLUTARQUE, historien et moraliste grec (50-138 ap. J.-C). Ses *Œuvres morales* sont inspirées par la philosophie de Platon; ses

Vies des hommes illustres, ont à la fois une grande valeur historique et un vif intérêt littéraire.

Polythéisme, système de religion qui admet plusieurs dieux (du grec *poly*... qui marque la pluralité, et *Théos*, Dieu).

Pondéré, mis en équilibre, ou qui sait garder l'équilibre (latin *ponderare*, équilibrer).

Positive (science), science qui repose sur des données certaines, soit des notions exactes, soit des faits, par opposition aux recherches hypothétiques, et surtout à la métaphysique.

Postulat (latin *postulatum*, chose demandée), vérité qu'on demande à poser comme certaine sans la démontrer.

Préexistant (latin *præ*, avant, et existant), qui existe avant un moment donné, qui précède dans l'existence.

Préformé (latin *præ*, avant, et formé), déjà formé, formé auparavant ou d'avance.

Préhension (latin *prehendere*), action de saisir.

Préhistorique (*præ*, avant, et historique), qui précède les âges historiques, qui est d'un temps auquel l'histoire ne remonte pas.

Prémisses (latin *præmissæ*, *missæ* envoyées, *præ* en avant), les deux premières propositions d'un syllogisme, savoir la *majeure* et la *mineure*, envoyées en avant pour préparer la conclusion qui en découle.

Prescience (latin *præ*, à l'avance, et *scire*, savoir), attribut de Dieu selon lequel il sait tout ce qui arrivera.

Présomptive (volonté présomptive de Dieu), volonté *présumée*, expression de Leibnitz. Nous ignorons la volonté de Dieu, mais nous devons présumer, c'est-à-dire croire, prendre pour établi (latin *præsumere*, prendre d'avance) qu'il veut précisément ce que la raison nous commande, et qu'en faisant de notre mieux, en conscience, nous lui serons agréables, advienne que pourra.

Primordial, qui est à l'origine, qui sert d'origine à autre chose (latin *primus*, premier, et *ordium*, commencement).

Prosélytisme, zèle pour faire des *prosélytes*, c'est-à-dire pour attirer les autres à sa croyance (grec *prosêlytos*, nouveau venu).

Prototype (grec *prôtos*, premier, et *typos*, type), premier type, modèle.

Providence, suprême sagesse, attribut de Dieu par lequel il conduit tout et pourvoit à tout (latin *providere*, pourvoir).

Pseudo-scientifique, qui passe ou se donne à tort pour scientifique. *Pseudo* est le grec *pseudos*, mensonge; il se met devant un grand nombre de mots pour signifier que la qualité qu'ils expriment est fausse ou ne convient pas à la chose, à la personne.

Psittacisme (latin *psittacus*, perroquet), état d'esprit dans lequel on ne pense pas réellement au sens des mots qu'on emploie et où l'on parle en perroquet.

Qualitatif, qui est de l'ordre de la qualité.

Quantitatif, qui est de l'ordre de la quantité : Le thermomètre monte

de 20 à 22 degrés, c'est un changement *quantitatif*, presque inaperçu pour les sens, mais s'il descend de 10 degrés à 0 et que l'eau gèle, ou s'il monte de 90 à 100 et que l'eau entre en ébullition, c'est un changement *qualitatif*, parce qu'il change la qualité des choses et l'impression qu'elles font sur nous.

QUINET (Edgar), célèbre écrivain contemporain, à la fois poète, historien, érudit, homme politique et philosophe, un des plus nobles esprits et des caractères les plus purs de notre temps : né à Bourg en 1803, mort en 1875. Fut professeur à la Faculté de Lyon, puis au Collège de France, où ses cours eurent, comme ceux de son ami Michelet, beaucoup d'éclat et d'influence. Plusieurs fois député, il fut exilé en 1852, vécut d'abord en Belgique, puis en Suisse, dans une solitude laborieuse et glorieuse. Rentré à Paris en septembre 1870, il fut de nouveau élu député. Jusqu'à son dernier jour il écrivit. La *Création*, *L'esprit Nouveau*, sont des livres pleins de grandeur, où la chaleur des sentiments ne nuit jamais à la clarté sereine des pensées. Ce qui caractérise Quinet comme penseur, c'est l'union de la science et de la poésie, du libéralisme ardent et de l'enthousiasme religieux. Parmi ses meilleurs ouvrages citons encore la *Révolution*, le *Génie des Religions*, la *Grèce moderne*. On a une bonne édition complète de ses œuvres.

RABELAIS (François), grand écrivain français, un des premiers, en date et en importance. Né près de Chinon en 1483, mort en 1553, fut d'abord moine, puis docteur en médecine, accompagna à Rome le cardinal du Bellay, en qualité de médecin, devint vers la fin d'une vie aventureuse curé de Meudon. Son roman satirique, les *Faits et dits du géant Gargantua et de son fils Pantagruel*, est un livre extraordinaire, où les plus sages et les plus belles pensées (notamment sur l'éducation) s'offrent pêle-mêle avec des inventions extravagantes et des plaisanteries grossières. « Où il est bon, dit La Bruyère, il va jusqu'à l'exquis et à l'excellent. » Rabelais est un des créateurs de la langue française.

RACINE (Jean), un des plus grands poètes français, né à la Ferté-Milon en 1639 mort en 1699. Orphelin à quatre ans, recueilli par sa grand'mère et sa tante, il fit d'excellentes études; on le destinait aux ordres, il préféra la poésie. Ses principales tragédies sont: *Britannicus*, *Phèdre*, *Andromaque*, *Esther* et *Athalie*. Il a aussi écrit une excellente comédie : *Les Plaideurs*. Plus délicat et plus constamment parfait que Corneille, il atteint moins souvent au sublime. Comblé de faveurs par Louis XIV, il tomba en disgrâce pour avoir écrit un courageux mémoire sur la misère du peuple.

RAPHAEL, grand peintre italien (1483-1520). Ses tableaux, qui représentent pour la plupart des Madones ou des Sainte Famille; sont remarquables par la grâce du modelé, la pureté du dessin et le charme de la couleur. Le musée du Louvre possède plusieurs de ses œuvres, entre autres un *portrait* de lui-même.

Rationnel (latin *ratio*, raison), qui appartient à la raison et en a les caractères : *langage rationnel*, langage général et abstrait, comme la parole (s'oppose à *langage émotionnel*); *imagination rationnelle*, celle qui est réglée, contrôlée par la raison.

RAVAISSON (Félix), philosophe français contemporain, inspecteur général de l'Enseignement supérieur, auteur d'une savante étude sur *la Philosophie d'Aristote*, d'une thèse profonde sur *l'Habitude*, d'un rapport sur l'état de *la Philosophie en France au XIX[e] siècle* et de plusieurs études relatives aux beaux-arts, notamment des articles *Art* et *Dessin* dans le *Dictionnaire de Pédagogie*.

Réalisme, goût du réel (latin *res, rei*, chose); dans l'art s'oppose à *idéalisme* (voir ce mot). En métaphysique, c'est une doctrine du moyen âge qui consistait à prêter une existence réelle aux idées générales.

Réfléchie (conscience), acte par lequel on porte son attention sur ce qu'on éprouve intérieurement, au lieu de l'éprouver sans y prendre garde (latin *re-flectere*, fléchir en arrière, retourner sur soi-même son attention) voy. *conscient*.

Réflexe (mouvement, action), mouvement qui succède directement à une impression sans intervention de la volonté ni de la pensée; ex. l'éternument qui suit le chatouillement des narines (latin *reflexus*, réfléchi, mouvement réfléchi, répercuté).

REID (Thomas) (1710-1796), philosophe écossais, tour à tour pasteur et professeur, auteur de plusieurs ouvrages, entre autres, des *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, dont le but est de ramener au sens commun la philosophie anglaise, égarée selon lui par les hardiesses de Hume et de Berkeley. Ce ne fut pas un philosophe de génie, mais un observateur délicat, un écrivain habile et un sage.

REMBRANDT, célèbre peintre et graveur hollandais (1606-1669) était fils d'un meunier. Il étudia le latin, mais montra bientôt plus de goût pour le dessin que pour la littérature. Il se fixa à Amsterdam où il vécut jusqu'à sa mort. Il a laissé des tableaux d'histoire, d'admirables portraits et des gravures à l'eau-forte. Il peignait et gravait « à l'effet » par vives oppositions d'ombre et de lumière.

Réminiscence, souvenir imparfait, plus ou moins effacé (latin *reminisci*, penser de nouveau, se ressouvenir).

RENOUVIER, philosophe français contemporain, ancien élève de l'École polytechnique. Après de fortes études scientifiques, il s'adonna exclusivement à la philosophie et est devenu le principal représentant français de la doctrine de Kant. *Essais de critique générale*, tel est le titre de son grand ouvrage; il a aussi donné : *La Science de la morale* et fondé une revue influente : *La Critique philosophique*.

Répercussion, renvoi d'un mouvement reçu, d'un son, etc. *Répercuter*, c'est renvoyer ce qui vient frapper. (Latin *re*, qui marque l'acte [illegible]oyer, et *percutere*, frapper).

Rhythme, mouvement successif soumis à certaines proportions, suite de sons qui frappent l'oreille à certains intervalles bien marqués. (Le mot est le même en latin, en grec, etc).

RIBOT, philosophe français contemporain, directeur de la *Revue philosophique*, auteur d'études importantes sur *l'Hérédité*, sur *la Psychologie anglaise contemporaine*, *la Psychologie allemande contemporaine*, *les Maladies de la mémoire*. On lui doit aussi des traductions; il est un des écrivains qui ont le plus contribué à faire connaître en France les ouvrages philosophiques de l'étranger.

RICHELIEU (cardinal de), né à Paris en 1585, mort en 1642. Grand homme d'État, fut d'abord aumônier de Marie de Médicis, puis premier ministre de Louis XIII. Sa politique, aussi remarquable par la grandeur des desseins que par la vigueur de l'exécution, eut un triple but: l'affaiblissement du protestantisme, l'abaissement des grands devant la puissance royale, la prépondérance de la France en Europe. Il fonda l'Académie française, protégea les lettres, commença le Jardin des Plantes, agrandit la Sorbonne, la Bibliothèque et l'Imprimerie Nationales, etc. Quoiqu'il fût dur, cruel et trop peu scrupuleux, aucun ministre ne tient plus de place dans l'histoire de France.

ROUSSEAU (Jean-Jacques), grand écrivain et philosophe français, né à Genève en 1712, mort en 1778, fils d'un horloger, tour à tour laquais, écuyer, professeur de musique, etc. etc., il fit tout seul son éducation, mena une vie aventureuse et tourmentée. Orgueilleux et sombre, mais enthousiaste, homme de profonde réflexion, passionné pour la nature, pour le bien et pour la liberté, il exerça une grande influence sur son siècle. Son principal ouvrage, *Le Contrat social*, eut une action directe sur la Révolution française. *L'Émile* est un traité d'éducation où abondent les idées fausses ou contestables, mais que tout le monde doit avoir lu. D'humeur sauvage et blessé des vices de son temps, Rousseau rêvait de refaire la société et de ramener les hommes vers l'état de nature. C'est la pensée dominante de tous ses écrits.

SAINT THOMAS (d'Aquin) 1227-1274, grand dominicain, théologien et philosophe d'Italie, un des plus grands hommes du moyen âge, surnommé *l'Ange de l'École*. Sa *Somme* est un livre d'une science vaste et profonde, où sont traitées toutes les questions de philosophie. Ses écrits très nombreux sont tous en latin.

Satiété, dégoût (physique ou moral) pour une chose dont on a beaucoup usé (latin *satietas*, de *satis*, assez, *satius*, plus qu'assez).

Scepticisme, doctrine qui consiste à douter, du grec *skeptomai*, examiner, parce que le **Sceptique** examine sans se prononcer, n'admettant pas que l'homme puisse savoir sûrement la vérité.

Scolastique (la), philosophie de l'École, celle qui régnait dans les écoles au moyen âge.

Sélection, choix, triage (du latin *selectus*, choisi, pris à part). Dans

la doctrine de Darwin, la sélection naturelle est la prédominance assurée aux êtres les mieux doués et aux espèces les mieux armées dans la *lutte pour l'existence.*

Sémitique, nom d'un groupe de langues (hébreu, arabe, etc.), parlées par les Sémites, ou descendants de Sem, selon la Bible.

SÉNÈQUE, philosophe latin du premier siècle après J.-C., répandit par son style brillant la doctrine stoïcienne. Chargé de l'éducation de Néron, il s'attira, par son honnêteté et son indépendance, la haine de cet empereur qui lui envoya l'ordre de se donner la mort, il se fit ouvrir les veines et mourut avec fermeté. Ses écrits sont nombreux : *De la Clémence*, *Des Bienfaits*, *De la tranquillité d'âme*, *De la Brièveté de la vie*, *De la Vie heureuse*, etc.

Sens moral, discernement naturel du bien et du mal, par analogie au discernement du doux et de l'amer, du chaud et du froid par les sens.

Sensualisme, doctrine selon laquelle toutes nos connaissances nous viennent des sens.

SÉVIGNÉ (Mme de), femme d'esprit, d'une grande culture intellectuelle. Restée veuve à vingt-cinq ans avec deux enfants, elle se consacra tout entière à leur éducation; ayant marié sa fille à M. de Grignan, gouverneur de Provence, elle s'en vit séparée pendant des années entières. Ce sont ses lettres à sa fille pendant ce temps qui font sa renommée littéraire. Elle conte avec une vivacité, un esprit et un charme de style qui n'appartiennent qu'à elle. De sa campagne des *Rochers*, près de Vitré en Bretagne, elle fait de charmants récits de sa vie de solitude et des visites des voisins. Elle fut l'amie de la plupart des célébrités de son temps et était fort recherchée, mais elle préférait la retraite.

SHAKESPEARE, le plus grand poète dramatique de l'Angleterre, 1564-1616. Sa vie aventureuse et d'abord assez misérable est peu connue; on sait seulement qu'il fut acteur et que son génie lui valut à la fin la protection royale. *Roméo et Juliette*, *le Marchand de Venise*, *Le Roi Lear*, *Hamlet*, *Macbeth*, *Othello* sont ses principaux chefs-d'œuvre. Il a du mauvais goût, de l'obscurité et des rudesses, mais il atteint plus souvent que personne au terrible et au sublime, et d'autre part, quelques-unes de ses créations sont d'une exquise délicatesse.

Sidéral, des astres (latin *sidera*, les astres).

Simultanéité (du latin *simul*, ensemble, à la fois), existence de deux ou plusieurs choses dans le même temps.

Socialiste, partisan d'un système de réformes profondes dans l'état social.

Sociologie, science du développement et de la constitution des sociétés (du latin *socio...*, qui rappelle l'idée de société, et du grec *logos*, doctrine).

SOCRATE, grand sage et philosophe de la Grèce (470-400 av. J-C.). Il n'enseignait pas et n'a pas laissé d'écrits, mais il allait causant dans

les rues, les boutiques et les gymnases, et répandait sous forme de conversations familières la philosophie la plus pure et la plus noble. Un des premiers, il parla de l'immortalité de l'âme, du devoir, de la Providence. Ses disciples nous ont conservé quelques-uns de ses entretiens. Accusé de croire à un Dieu unique, contrairement à la religion athénienne, et d'enseigner ainsi l'impiété, il fut condamné à boire la ciguë. Il pouvait fuir, mais ne le voulut pas; sa défense devant ses juges fut admirable de simplicité et d'éloquence sereine; sa mort fut telle qu'il n'en est pas de plus belle dans l'histoire.

Somnambulisme, état, disposition maladive du **somnambule,** c'est-à-dire de celui qui marche et circule comme s'il était éveillé, alors qu'il est plongé dans un profond sommeil (latin *somnus*, sommeil, et *ambulare*, se promener).

Sophisme, raisonnement faux qu'on fait sciemment pour tromper les autres (du grec *sophista*, faux sage, celui qui affecte de savoir).

SOPHOCLE, célèbre poète tragique de la Grèce, auteur de : *Antigone*, *Œdipe à Colone*, *Œdipe roi*, *Philoctète*, *Électre*, etc. Il s'élève peut-être moins haut qu'Eschyle, mais il est plus clair, plus égal, plus constamment élégant et plus humain.

Sorite, (du grec *sôros*, tas), raisonnement qui consiste en une série de propositions amoncelées ainsi qu'il est expliqué dans le texte.

Spécifique, qui appartient à une espèce et la caractérise (latin *species*, espèce, et *facere*, faire).

Spéculatif, s'oppose à *pratique* (latin *speculari*, contempler, par opposition à agir). **Spéculation** pure est en philosophie synonyme de théorie.

SPINOZA, 1632-1677, célèbre philosophe de Hollande, disciple original de Descartes. Son *Ethique* est un livre obscur, mais profond, où il présente sous forme géométrique une philosophie fataliste et panthéiste, choquante en bien des points, mais forte et digne d'étude. Il a aussi écrit (en latin) sur les principes de la politique et la science des religions. Très hardi comme penseur, il était dans sa vie privée le plus doux, le plus simple, le plus sobre et le meilleur des hommes, aimant la pauvreté, refusant les honneurs et la richesse, vivant de son travail, qui consistait à polir des verres de lunettes.

Spiritualisme, latin *spiritus*, esprit, doctrine qui consiste à admettre l'existence de l'esprit ou de l'âme, distincte de la matière.

Spontané, qui agit avec **spontanéité,** c'est-à-dire de soi-même : latin *sponte*, de son propre mouvement.

Station droite, action de se tenir debout, un des caractères de l'homme par opposition aux animaux.

STOICIENS (les), grande école de philosophes grecs, trois siècles av. J.-C., connue surtout par une doctrine morale très forte et très noble. C'est en somme la morale du devoir : *Fais ce que dois, advienne que pourra;* et quoique plusieurs détails en fussent fâcheux ou contestables, elle fait un heureux contraste avec la morale du plaisir enseignée dans le même temps par Épicure. Épictète, Sénèque et

l'empereur romain Marc-Aurèle nous ont conservé les plus belles maximes du stoïcisme : toutes respirent la piété, la fierté, le mépris de la mort. Elles pêchent par l'excès d'orgueil et le dédain de la vie, mais l'antiquité n'atteignit nulle part un plus haut sentiment de la dignité humaine.

Stoïcisme, doctrine des **Stoïciens**, (V. ce mot); mot à mot: philosophie du *Portique* : grec *stoa*, portique, parce que le chef de l'école, Zénon, enseignait, à Athènes, sous un portique.

STUART-MILL, philosophe et économiste anglais, né en 1806, mort en France en 1873, dans le département de Vaucluse. Il fut quelque temps député de Londres, mais c'est surtout comme écrivain et comme penseur qu'il servit la cause de la raison et de la liberté. Son *Système de Logique*, ses *Principes de l'Économie politique*, ses traités *de la Liberté* et *du Gouvernement représentatif* sont des chefs-d'œuvre, dont le succès fut aussi grand en France qu'en Angleterre.

Subjectif, qui est dans le *sujet* pensant, qui a rapport à lui, par opposition à *objectif* (V. ce mot).

Subordination (des caractères), rapport des caractères d'un être vivant, qui fait que les uns sont subordonnés aux autres, c'est-à-dire sous la dépendance des autres.

Suggestion, action de suggérer, c'est-à-dire de faire naître, une idée, un dessein; et aussi l'idée, le dessein suggéré: latin *suggerere*, (*sub*, sous, et *gerere*, porter).

SYBEL (de) historien allemand contemporain, auteur d'une étude sur *le baron de Stein*, le réorganisateur de la Prusse après Tilsitt; d'une étude sur *Napoléon III*, et sur la guerre Franco-Allemande de 1870; etc. Il croit que la « lutte pour l'existence » qui est, selon Darwin, la grande loi de l'histoire naturelle, régit de même l'histoire des peuples.

SYLLA, célèbre général romain (136-78 av. J.-C.). servit d'abord sous Marius puis devint son rival, combattit contre Mithridate, prit Athènes. Ayant vaincu le parti de Marius il devint tout puissant à Rome et fut nommé dictateur perpétuel, mais l'année suivante il abdiqua. Il a laissé un terrible renom de cruauté; lorsqu'il triomphait, c'est par milliers qu'il condamnait à mort et proscrivait ses adversaires.

Syllogisme, du grec *syn*, avec, et *logos*, raison, ensemble, enchaînement de raisons : la forme parfaite du raisonnement.

Symbole, figure ou image employée comme signe d'une chose : grec *symbolon*, marque convenue, de *syn*, avec, et *ballein*, jeter.

Sympathie, mot à mot : communauté de sentiments, partage des mêmes émotions : du grec *syn*, avec, et *pathos*, émotion.

Synchronisme, rapport d'événements arrivés dans le même temps : du grec *syn*, ensemble, et *chronos*, temps.

Syncope, interruption subite de la respiration, du mouvement et des sensations : grec *syn*, avec, et *coptein*, couper.

Synthèse, action de placer ensemble, de réunir les éléments d'un

tout; opération contraire de l'analyse, laquelle divise un tout en ses éléments : grec *syn*, ensemble, et *thésis*, action de placer

Synthétique, qui procède par synthèse, par réunion et groupement.

Tactile, qui a rapport au tact ou toucher. *Impression tactile*, impression faite sur l'organe du tact : latin *tactus*, tact.

TAINE, philosophe et historien français contemporain, membre de l'Académie française; a écrit: *Les Philosophes français du* XIX*e siècle, Voyage aux Pyrénées, Voyage en Italie, Philosophie de l'Art, l'Art en Italie, l'Art aux Pays-bas, l'Art en Grèce, Histoire de la Littérature anglaise, l'Intelligence, Origines de la France nouvelle*, etc., etc. Penseur original et vigoureux, M. Taine est un des plus grands travailleurs et de meilleurs écrivains de notre temps.

Tartare, nom d'un peuple originaire du Turquestan, et étendu vaguement à tous les peuples de l'Asie moyenne, depuis la mer Caspienne jusqu'aux côtes orientales. — Nom du groupe de langues parlées par ces peuples; on les appelle encore **Touraniennes**, du Touran, qui était le pays appelé aujourd'hui Sibir depuis la conquête des Russes.

Tautologie, répétition, vice de langage qui consiste à redire la même chose : du grec *tauto*, le même, et *logos*, discours : nom technique de ce qu'on appelle familièrement *vérité de la Palisse*.

Technique, qui appartient ou convient en propre a un art; *mot technique*, terme particulier à telle ou telle science, à tel ou tel art : grec *techné*, art.

Théodicée, du grec *theos*, Dieu, et *diké*, cause, procès : la science philosophique qui traite de Dieu. Mot formé par Leibnitz pour désigner d'abord spécialement le grand débat sur le mal, c'est-à-dire la question de savoir si le mal répandu dans le monde est compatible avec l'existence d'un Dieu bon. Le sens primitif est : Justification de Dieu.

Théoricien, celui qui fait des théories, qui aime la théorie, sans s'occuper des applications pratiques : grec *théoria*, contemplation, spéculation.

Thibétain, langue du Thibet.

Tourbillon vital, mouvement, changement incessant de la matière d'un corps vivant, qui fait qu'il se renouvelle continuellement.

Transformisme, doctrine de certains naturalistes modernes selon laquelle les espèces vivantes, au lieu d'être fixes et faites une fois pour toutes, se transforment sans cesse et sont toujours en train de se faire (V. Darwin).

Transgression, violation d'une règle, d'une loi, etc. : lat. *transgredi*, passer au delà, franchir.

Transitoire, passager, qui n'est que pour un temps : latin *transire*, passer.

Transmutation, changement d'une chose en une autre, par exemple des cendres en verre; particulièrement *transmutation des métaux*,

au moyen âge, tentative de changer les métaux en d'autres métaux, cela en vue de faire de l'or.

TYNDALL, illustre physicien anglais contemporain, de l'Institution Royale de Londres, connu à la fois par plusieurs découvertes et par un rare talent d'exposition. Ses travaux les plus célèbres en France ont pour objet : *La Théorie de la chaleur*, *Les germes atmosphériques et l'action de l'air sur les plaies*, *Les particules en suspension dans les eaux potables*, enfin, *Les glaciers et les transformations de l'eau :* ce dernier ouvrage est le résultat de longues études faites en Suisse, sur le grand glacier d'Aletsch. M. Tyndall possède auprès de ce glacier, sur les plus hauts pâturages des Alpes, un chalet, où il passe depuis de longues années ses vacances et où il poursuit ses recherches toujours brillantes et originales.

Ultime, dernier ; *fait ultime*, fait irréductible, au delà duquel il n'y a rien à chercher.

Universalité, totalité, somme complète : latin *universi*, tous, — caractère de ce qui est universel, c'est-à-dire convient à tous.

VAUVENARGUES, moraliste français, né à Aix (Provence) en 1715, mort en 1747. Il entra dans la carrière militaire à dix-sept ans, perdit la santé dans une campagne en Allemagne ; acheva sa vie dans la solitude en se consolant par la culture des lettres. Penseur délicat, écrivain pur, il a moins de force que Pascal, mais plus d'élévation morale que La Rochefoucauld. Il est surtout connu par ses *Maximes*.

VÉLASQUEZ, célèbre peintre espagnol (1599-1660), fut d'abord renommé pour ses portraits, mais s'est aussi montré un grand maître en d'autres genres, notamment dans les tableaux d'histoire. Personne n'a mieux que lui imité la nature. Parmi ses tableaux on cite surtout la *Tunique de Joseph* et le *Tableau de famille*. Le Louvre possède de lui quatre toiles dont l'une est le *Portrait de l'infante Marguerite*.

Vertige moral, entraînement irrésistible, par exemple de la passion, qui fait qu'on perd la tête, comme au bord d'un précipice : latin *vertigo*, de *vertere*, tourner.

Vide, qui ne contient rien : *abstraction vide*, pensée ou expression abstraite, qui ne contient rien de réel.

VILLEMAIN, célèbre professeur et littérateur (1790-1870), enseigna au lycée Charlemagne, à l'École normale, à la Sorbonne; eut tous les honneurs académiques; fut député, pair de France et ministre de l'Instruction publique; sa critique large et libérale fait comprendre les œuvres littéraires en les replaçant dans leur milieu historique. *Tableau de la littérature au Moyen-âge*, *Tableau de la littérature au dix-huitième siècle*, *Tableau de l'Éloquence chrétienne au quatrième siècle*, tels sont ses ouvrages les plus connus.

VIRGILE, Le plus grand poète latin (69-19 av. J.-C.), fils d'un cultivateur, a écrit des poésies pastorales, les *Bucoliques*, un poème sur l'agriculture, les *Géorgiques*, c'est-à-dire « travaux des champs »,

et un grand poème national sur les origines de Rome, l'*Énéide*. La langue latine n'a rien de plus parfait que les vers de Virgile.

Virilité, qualité d'homme, au physique et au moral, au propre et au figuré : latin *vir*, l'homme par opposition à la femme.

Volition, acte de vouloir, de se déterminer : latin *volo*, je veux.

VOLTAIRE, un des plus grands écrivains français, poète, philosophe, historien (1694-1778) ; fit ses études chez les Jésuites ; fut mis à la Bastille à vingt et un ans pour une satire qui n'était pas de lui. Son nom était François-Marie Arouet ; Voltaire est un nom d'emprunt. Son esprit mordant lui ayant attiré la colère d'un grand seigneur, il passa de nouveau six mois à la Bastille et s'exila en Angleterre. Passionné pour la philosophie et la science de ce pays, il en rapporta, avec une grande étendue de connaissances, l'ardent amour de la liberté et de la tolérance. Sa longue vie fut assez agitée. Il séjourna en Prusse auprès de Frédéric II, fut attiré et fêté par les plus grands princes du temps, mais vécut surtout dans sa terre de Ferney près de Genève. Le *Siècle de Louis XIV*, *Charles XII*, l'*Essai sur les mœurs* sont ses meilleurs écrits historiques ; ses *Lettres* sont inimitables ; *Mérope* et *Zaïre* sont deux bonnes tragédies, mais la *Henriade* est un médiocre poème épique. Les œuvres complètes de Voltaire forment 70 volumes in-8°. La lecture en est infiniment variée et d'un intérêt inépuisable.

WEBER, physiologiste allemand contemporain, surtout connu chez nous par ses recherches sur les sensations.

Zoophytes, du grec *zôon*, animal, et *phyton*, plante ; animaux-plantes, êtres qui tiennent à la fois de la plante et de l'animal, ex., les polypes, les éponges, etc.

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Imprimerie A. Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.

